العدد الثاني والعشرون جمادي الأولى - جمادي الثانية - رجب ١٤٠٠ هـ

ابريل - مايو - يونيو ١٩٨٠ م

مجلة المسلم المعاصر



فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد الثاني والعشرون جمادي الأولى - جمادي الثانية - رجب ١٤٠٠ هـ
ابريل - مايو - يونيو ١٩٨٠ م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسئول
الدكتور جمال الدين عطية

● ص.ب : ١١٩٤٢٩ بيروت
● مؤقتاً: ص.ب : ٢٨٥٧ الكويت
● سعر النسخة : ٥٠٠ ق.ل.
● الاشتراك السنوي : ٢٠ ل.ل.

محتويات العدد

الصفحة

كلمة التحرير

بحوث

حوار

خدمات مكتبية


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

التغير هو الاصل والاباحة هي الاصل

منذ المواجهة الحضارية بين أوروبا بعد نهضتها Renaissance وبعد ثورتها الصناعية الاولى ، وبين العالم الاسلامي في أواخر عهد الخلافة العثمانية بعد توقف الانتاج الفكري بقفل باب الاجتهاد ووقوف الانتاج المادي عند وسائل القرون الوسطى وتفكك النظام السياسي نتيجة ضياع معنى الشوري ووحدة الأمة ‥ منذ هذه المواجهة والسؤال المطروح ما موقفنا كمسلمين من هذه الحضارة الغازية ؟ كان رد بعض المفكرين أن نأخذها بحلوها ومرها ونافعها وضارها ، وكان رد البعض الآخر أن نرفضها كلية ونستمسك بما عندنا ، وتوسط البعض قائلين بقبول النافع ورفض الضار ‥

قضية التراث والتجديد لم تزل منذ أثيرت لا تظفر بغير هذه البدائل الثلاثة ‥ ومعظم القائلين بالحل الوسط لم يزيدوا – في مجال تمييز النافع من الضار – عن أن يطرحوا شعارات لا تسعف في وضع معايير القبول والرفض لما يواجهنا كل يوم من نتاج هذه الحضارة الغازية ، فالمنادون بصلاحية الاسلام لكل زمان ومكان على أساس تفصيل بعض الاحكام واجمال بعضها الاخر ، لا يزيدون عن أن يصفوا القضية دون أن يضعوا لها حلا ، والذين يفرقون بين الثابت والمتحرك من أحكام الاسلام لم يزيدوا عن طرح المبدأ دون وضع معايير تهدي في التطبيق ‥

وحتى لا نقف كثيرا عند العموميات فسيكون منطلقنا هو البحث عن معايير القبول والرفض للنظم الحديثة دون أن نناقش أدلة المستسلمين للحضارة الغربية بجملتها ولا أدلة الرافضين لها بجملتها خشية الاطالة فيما نعتقد أنه من المسلمات عند كثير من المسلمين ‥

ونبدأ بمعالجة الموضوع من منطلق نظري أولا ، ثم نعالج بعض قضاياه العملية ثم نختم بضرب بعض الامثلة التطبيقية في مختلف الميادين ‥

ما هو موقف الاسلام من تغير الاحوال في هذا العالم ؟

هل يعتبر الاسلام التغير ظاهرة من ظواهر النمو والتقدم البشري ، أم يعتبره انحرافا عن سنن الاولين ؟

المتتبع لآيات القرآن ومناقشته لقضية التغير على مدى التاريخ يجد أن التغير هو الاصل في الحياة فيزيائيا وبيولوجيا واجتماعيا وتاريخيا وان مقياس الحكم على التغير لا يتعلق بمبدأ التغير ذاته وانما باتجاه التغير ومدى التزامه أو ابتعاده عن قيم الحق والخير والجمال ..

فالاسلام يدعو الى التغيير الثوري اذا كان الواقع بعيدا عن هذه القيم ..

وهو يدفع عجلة الحياة باستمرار في اتجاه الرقي بالفرد والمجتمع نحو المثل التي تظل دائما مصباح الهداية ويظل التغيير بالاقتراب منها مقياسا للنمو والتقدم البشري ...

هذا الموقف الاسلامي من التغيير ليس قاصرا على القيم العقيدية والخلقية فحسب ولكنه شامل لجميع القيم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدولية ...

ومن هنا كان المسلمون وما زالوا في طليعة الثورات التغييرية والحركات الاصلاحية في كل زمان ومكان ...

الاصل في المعاملات الاباحة

هذه قاعدة شرعية أصولية ، ولها عدة تطبيقات عملية في مختلف الفروع ومقتضاها أنه فيما عدا ما وردت النصوص ببيان حكمه الشرعي من وجوب أو ندب أو حرمة أو كراهة ، يبقى على الاباحة الاصلية ..

وتطبيقا لهذه القاعدة أخذ الحنابلة بقاعدة أن العقود والشروط الشرعية ليست قوالب جامدة محددة يجب أن تنصب فيها المعاملات ، وانما للمسلمين أن يستحدثوا من العقود والشروط ما تتحقق به مصالحهم دون أن يشترط لصحته وجود أصل له في الكتاب والسنة ...

فالمعاملات عموما الاصل فيها الاباحة ، خلافا للعبادات التي الاصل فيها الاتباع .. وقد خالف هذه القاعدة العظيمة من قال بأن كل عقد أو شرط ليس مستمدا من الكتاب والسنة فهو باطل ، وانه يلزم لتصحيح أي معاملة جديدة أن تقاس أو « تخرج » على معاملة سابقة صححها القرآن والسنة أو كتب الفقهاء .. مما أدى الى العنت والحرج في المعاملات ومحاولات المفتين تكييف الوقائع على غير طبيعتها أو تحليلها وتجميعها ، وذلك توصلا الى تقريبها من وقائع وردت لها أحكام حتى يمكن قياسها عليها ، وكان لهم في هذه القاعدة العظيمة التي أهملوها الحل الاسلامي البسيط لهذه المسائل الجديدة ...

جمال الدين عطية

حقوق المشتبه فيه في مرحلة التحقيق *

د. عوض محمد عوض **

١ ـ القضاء الجنائي في الشريعة الاسلامية :

القضاء في الدول المعاصرة سلطة من سلطات الدولة ، له بغيره من السلطات الأخرى علاقات ، الا أنه يتمتع في مواجهتها باستقلال يكفل له القيام بعمله بحرية تامة ودون تدخل من جانب سلطة أخرى · وتجري سنة التشريعات المعاصرة على تخصيص محاكم معينة للنظر في الدعاوى الجنائية والفصل فيها ، وان كان معظم التشريعات مع ذلك لا يخصص لهذا العمل قضاة معينين ·· والاصل أن القضاء الجنائي لا ينظر غير الدعاوى الجنائية الا انه قد ينظر استثناء في بعض الدعاوى الأخرى وعلى الأخص دعاوى التعويض الناشئة عن الجريمة ·

والمحاكم الجنائية أنواع ودرجات ، وهي تختلف فيما بينها تبعا لاختلاف ضابط التقسيم ، وأبرز الضوابط هو نوع الجريمة وشخص المتهم ·

★ قدم هذا البحث الى المؤتمر الدولي الاول حول حماية حقوق الانسان في ظل نظام العدالة الجنائية في الاسلام ·

★★ استاذ القانون الجنائي بجامعة الاسكندرية ·

والشريعة الاسلامية كسائر الشرائع السماوية ترتكز على جملة أسس من أهمها العدل • وفي القرآن آيات عديدة ، وفي السنة أحاديث كثيرة تأمر بالعدل وتنهى عن الظلم وتقرن الأمر بالثواب والنهي بالعقاب • وقد عاقبت الشريعة الاسلامية بنصوص صريحة على جرائم محددة وفيها نصوص أخرى تجيـــز العقاب على ما تقتضي المصلحة العامة تجريمه ، ولا سبيل الى تطبيق هــذه النصوص الا من خلال القضاء • والقضاء في الاسلام من أشرف الاعمال بل هو مـــن أفضل العبادات ، وقد وليـــه الرسول ومن بعده الخلفاء • وقــد عنــي فقهـــاء المسلميـــن عنايـة فائقـة بالقضاء فبينوا شــروط تقلــده وتشددوا في ذلك فاشترطوا في القاضي – بين ما اشترطوا – الفطنة والعلم والعدالة • وفيما عدا الأصول العامة فان الشريعة الاسلامية لم تضع للقضاء ولا للدعوى تنظيما تفصيليا على اعتبار أن هذا التنظيم يدخل في باب المصالح المرسلة أي المصالح التي يترخص لولي الأمر في تنظيمها وفقا لما يؤدي اليــه اجتهاده مستهديا في ذلك باعتبارات الزمـان والمكان ومستلهما روح الشريعة ومبادئها الكلية • وفي اطار هذا المفهوم قامت الدولة الاسلامية في عهد النبوة وفي عهد الخلفاء الراشدين من بعده ثم في عهد بني أمية وبني العباس بتنظيم القضاء كجهاز وتنظيم عمله في نظر الدعوى والفصل فيها • ويلمس الباحث بوضوح أن هذا التنظيم لم تثبت معالمه باطراد، بل اختلفت هذه المعالم باختلاف الزمان والمكان • وكان التنظيم في بداية الأمر بسيطا شـــأنه شـأن الحياة السياسية والاجتماعية نفسها ، ثم أخذ في التطور بتطـــور الحياة نفسهـا واتساع رقعة الدولة وربما باتصال المسلمين بشعوب أخرى من بينها شعوب ذات حضارة عميقة الجذور • ولا ينبغي الخلط فيما نحن بصدده بين السوابق التاريخية في الدولة الاسلامية وبين الأحكام الشرعية • وهذه الملاحظة تصدق على الدولة الاسلامية في كل عهودها حتى في عهد النبوة وعهد الخـــلافة الراشدة • وهذه الملاحظة نفسها تفسر لنا اختلاف التنظيم القضـــائي في العصور المختلفة واتساع صدر الشريعة الاسلامية لها جميعا دون أن تـرمي بالقصور أو التناقض •

وقد رسم ابن الحسن النباهي صورة لنظام القضاء في دولة الأندلس في

القرن الثامن الهجري فذكر أن الحكام الذين تجرى على أيديهم الأحكام هم : القضاة ، والشرطة الوسطى ، والشرطة الصغرى ، وصاحب المظالم ،وصاحب الرد ، وصاحب المدينة – ويقصد به الوالي أو الأمير – وصاحب السوق – ويقصد به المحتسب – ثم يعقب بأن هذا قول أهل قرطبة ٠ وعدد ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية جهات القضاء في دولة المشرق في القرن الثامن نفسه فذكر أن الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على دعوى يسمى الحسبة والمتولي له هو والي الحسبة ، كما أفردت ولاية المظالم بولاية خاصة ، والمتولي لذلك يسمى والي المظالم أما الذي يتولى الفصل في المنازعات المدنية وفي مسائل الأحوال الشخصية فيسمى الحاكم أو القاضي ، واستدرك ابن القيم فذكر أن هذا الاسم يتناول كل حاكم بين اثنين وقاض بينهما فيدخل تحته أصحاب الولايات جميعا ٠ وهناك فقهاء كثيرون تحدثوا عن جهات القضاء في عهدهم وبينوا ما تختص كل جهة بالفصل فيه ، ومن هؤلاء ابن خلدون والماوردى وابن تيمية ٠

ويعنينا في هذا المقام ما ذكره ابن القيم – ومن قبله ابن تيمية – فقد واجه أصل المسألة وفسر تعدد جهات القضاء بقوله : ان عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي من الولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حد في الشرع ، فقد يدخل في ولاية القضاء – بالمعنى الضيق – في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب – ويقصد الامارة – في زمان ومكان اخر ، وكذا الحسبة وولاية المال ٠

وحاصل قول ابن القيم أنه ليس في الشرع نص أو حكم يوجب اسناد عمل القضاء كله لشخص واحد أو لولاية بعينها ، وانما المسألة سياسة خالصة ، فيصبح توزيع اختصاص القضاء على جهات متعددة ويصح جمعها في واحدة ٠ والشرط الوحيد فيمن يسند اليه أي جانب من عمل القضاء أن يكون أهلا للقيام به أي أن تتوفر فيه الصفات الشرعية التي ترشحه للقيام بهذا العمل ٠

واستقراء الواقع التاريخي في الدولة الاسلامية يدل على أن القضاء الجنائي كان موزعا بين عدة جهات ، هي الخليفة ، ووالي المظالم ، والأمير أو والي الحرب وصاحب الشرطة ، والمحتسب ، والقاضي ، بمفهومه الضيق ٠

ولم يكن اختصاص هذه الجهات ثابتا باطراد بل كان يضيق ويتسع وكان بعضها يضم في بعض الاحيان الى بعض · ويلاحظ أن الوالي أو صاحب الشرطة كان يختص عادة بنظر الجرائم الخطيرة كالحدود والقصاص ، وأن المحتسب كان يختص بالتعزير على الجرائم المضرة بالمصلحة العامة ، أي التي ليس فيها مجني عليه محدد ، وعلى الأخص ما يقع من تلك الجرائم في الأسواق ، اما من يطلق عليه الحاكم أو القاضي فلم يكن اختصاصه الاصيل جنائيا وانما كان يباشر هذا الاختصاص في حدود ضيقة ، أما اختصاصه الاصيل فكان ينحصر في المنازعات المدنية ومسائل الاحوال الشخصية ·وعبر بعض الفقهاء عن هذا المعنى بقولهم ان ولاية أمير الحرب معتمدها المنع من الفساد في الأرض وقمع أهل الشر والعدوان ، بخلاف ولاية الحكم فان مقصودها ايصال الحقوق الى أربابها (نقلا عن ابن القيم ص ١٢٢)·

٢ ـ تقسيم الدعوى الجنائية الى مرحلتين : تحقيق ومحاكمة :

ترد النظم الاجرائية التي سادت التشريعات على مر العصور الى ثلاثة أنواع ، هي النظام الاتهامي ونظام التنقيب والتحري أما الثالث فنظام مختلط يجمع بين خصائص النظامين السابقين بدرجات متفاوتة ·

والنظام الاتهامي أقدم نشأة ، وأبرز ما يميزه انه ينظر الى الدعوى الجنائية على أنها خصومة عادية بين طرفين متكافئين ، فالدعوى في ظله ترفع الى القاضي مباشرة كغيرها من الدعاوى دون أن تسبقها مرحلة تحقيق ، ويقتصر دور القاضي فيه على الموازنة بين ما يقدمه له الخصوم من أدلة ولا يتدخل بنفسه لجمع الأدلة لمصلحة الاتهام أو الدفاع ·

أما نظام التنقيب والتحري ففيه تمر الدعوى بمرحلة سابقة على المحاكمة تجمع فيها الاستدلالات ويجري التحقيق · والاتهام في هذا النظام وظيفة تحتكرها الدولة وتباشرها عن طريق بعض أجهزتها · وتتمتع جهة الاتهام بسلطات تعينها على أداء عملها وتمنحها نفوذا على المتهم وعلى غيره من الناس فيصبح لها في حدود معينة أن تضع قيودا على حرياتهم · ودور القاضي في هذا النظام ايجابي لا سلبي ، فله أن يتدخل لجمع الأدلة سواء كانت أدلة

اتهام أو أدلة براءة بغض النظر عن مسلك الخصوم أنفسهم ·

وقلما تأخذ التشريعات المعاصرة بأحد النظامين على اطلاقه ، وانما هي تمزج بينهما بنسب متفاوتة ، وقد يغلب أحد النظامين في مرحلة دون مرحلة · والتشريعات اللاتينية ـ وكذلك التشريعات التي تأثرت بها ـ تغلب نظام التنقيب والتحري في مرحلة التحقيق والنظام الاتهامي في مرحلة المحاكمة ·

وكلا النظامين لا حكم للشريعة الاسلامية فيه تأييدا أو رفضا ، فالأخذ بأيهما هو من الأمور التي تدخل في باب السياسة الشرعية ، اذ لا دليل يعزز القول بأن الشريعة الاسلامية تعتبر هذا النظام أو ذاك وسيلتها المفضلة في امضاء العدالة الجنائية ، وانما المسألة اجتهاد يرتبط بظروف الزمان والمكان، والرجحان عند المفاضلة هو للنظام الذي يغلب على الظن انه أكثر تحقيقا للمصلحة العامة · وقد فرق فقهاء الشريعة في المجال الجنائي بين ما يدخل في السياسة وما يدخل في الشرع ، ولابن خلدون في هذا الصدد عبارات دقيقة تدل على عمق فهم فقهاء الشريعة الاسلامية وقدرتهم على التمييز بين ما هو ثابت من الأحكام وما هو متغير ، فهو يصرح في « مقدمته » بأن التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للمشرع الا في استيفائها ، وللسياسة النظر في استيفاء موجباتها · ويقصد بذلك أن المشرع وان أوجب العقاب على الجرائم الا انه لم يحدد الطرق أو الوسائل التي يتم بها التحقق من وقوعها ومن اكتمال شروطها ، بل ترك هذه المسائل لولي الأمر ينظمها بما يراه محققا للصالح العام· وعلى هذا الأساس فان اجراءات التحقيق والمحاكمة تعتبر من السياسة أو من المصالح المرسلة ·

أما على صعيد الواقع فيمكن القول في ضوء ما جرى به العمل بأن النظام الاتهامي كان هو السائد بالنسبة للدعاوى التي كان يختص بنظرها الحاكم أو القاضي ، أما الدعاوى التي كان يفصل فيها الأمير أو صاحب الشرطة أو المحتسب فقد كان يغلب عليها نظام التنقيب والتحري · ويرجع هذا الاختلاف في تقديرنا الى سببين :

الأول أن فقهاء الشريعة اهتموا بالأدلة التي تثبت بها الحقوق وحصرها جمهورهم في ثلاث : هي الكتابة والبينة والاقرار ، وبينوا تفصيلا شروط كل

دليل وطريقة تحصيله واعتبروا هذه المسألة حكما شرعيا . ولما كان الحاكم أو القاضي هو المختص أصلا بالفصل فيما ينشأ من منازعات حول الحقوق فقد أوجب الفقهاء عليه التزام هذه الأدلة حتى أصبحت دستوره في الفصل في كل ما يعرض عليه من دعاوى أيا كانت طبيعة الدعوى ، ولم يعد من المتصور أن تختلف اجراءات الاثبات لدى القضاة باختلاف الدعاوى . أما بالنسبة لغيره ممن يتولون جانبا من عمل القضاء فقد تخفف الفقهاء ونظروا اليهم على أن طابع السياسة في عملهم – وعلى الأخص في مجال الاجراءات – أغلب من طابع الشرع . فلم يقيدوهم بكل ما قيدوا به القضاة من أحكام .

والسبب الثاني أن القاضي لم يكن لديه الا قلة من الأعوان يستعين بهم على ضبط الجلسة وتدوين الأحكام والتثبت من عدالة الشهود ، أما الجهات القضائية الاخرى فكانت ترأس أجهزة تنفيذية تمارس قدرا من السلطة العامة يتيح لعمالها استخدام القوة في تنفيذ ما يتلقونه من أوامر . وقد هيأ وجود هذه الأجهزة المناخ المناسب لظهور نظام التنقيب والتجري وأصبح هذا النظام أغلب في الدعاوى الجنائية التي كان يتولى رؤساء هذه الأجهزة نظرها والفصل فيها .

وتتضح معالم هذا الاختلاف وعلته فيما كتبه ابن خلدون عن صاحب الشرطة ، فقد تحدث عن هذه الوظيفة وعن اختصاصها فذكر أنها وضعت في الأصل في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدائها أولا ثم الحدود بعد استيفائها ، فان التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للمشرع الا في استيفائها ، وللسياسة النظر في استيفاء موجباتها باقرار يكرهه عليه الحاكم اذا احتفت بها القرائن لما توجبه المصلحة العامة في ذلك . فكان الذي يقوم بهذا الاستبداء وباستيفاء الحدود بعده اذا تنزه عنه القاضي يسمى صاحب الشرطة ، وربما جعلوا اليه النظر في الحدود والدماء باطلاق وأفردوهما من نظر القاضي ، ونزهوا هذه المرتبة وقلدوها كبار القواد والعظماء من مواليهم ، ثم عظمت نباهتها في دولة بني أمية بالاندلس ونوعت الشرطة الى شرطة كبرى وشرطة صغرى ، وجعل حكم الكبرى على الخاصة دون الدهماء، وجعل صاحب الصغرى مخصوصا بالعامة . ثم عرض ابن خلدون لهذه الوظيفة في الدول الاسلامية الأخرى وقال : ومنها ما

جعل لصاحب الشرطة اقامة الحدود الشرعية والسياسية كما تقتضيه رعـاية المصالح العامة في المدينة ·

٣ ـ ونخلص من كل ما تقدم الى حقيقتين :

الأولى : ان اسناد عمل القضاء كله الى جهة واحـــدة أو تقسيمه على جهات متعددة · وتوزيع الاختصاص بينها هو في نظر الشريعة الاسلاميـة من الامور التي تترخص الدولة فيتنظيمها بحسب ما تراه محققا للمصلحة العامة، وليس في النصوص الشرعية ما يوجب تجميع القضاء في يد جهة واحـدة أو توزيعه على بجهات متعددة · وكل ما توجبه الشريعة الاسلامية أن تكـون هناك جهة تمارس القضاء وأن تتوفر فيمن ينتمي اليها شروط معينة تكفل حسن تطبيق أحكام الشرع وتحقيق العدل ·

والثانية : أن تحقيق الدعوى سواء من حيث تحديد الجهة التي تتـولى هذا العمل والقواعد التي تنظمها والاجراءات التيتباشرها والسلطات الممنوحة لها في سبيل الكشف عن الحقيقة ، ذلك كله من السياسة لا من الشرع ، فليس في الشريعة نصوص توجب تنظيم هذه الامور على نحو معين · لكن هناك مع ذلك أصولا عامة وأحكاما كلية تحكم هذا النشاط كما تحكم غيره ، وهو ألا يؤدي الى اهدار الأحكام الشرعية التي تصون حرمات الناس وحقوقهـم ، وان جاز مع ذلك تقييد هذه الحقوق نزولا على حكم الضرورة وفي حدود مـــا تقضي به هذه الضرورة ·

٤ـ حقوق المشتبه فيه في مرحلة التحقيق بوجه عام :

المشتبه فيه هو من قامت قرائن حال على أنه ارتكب جريمة ، والاشتباه في ذاته غير مؤثر ما لم يتحول الى اتهام · والاتهام نشاط اجرائي تبـاشره جهة معينة ويتمثل في اسناد واقعة اجرامية الى شخص معين اما صـراحة عن طريق مواجهته بأنه مرتكبها أو ضمنا عن طريق اخضاعه لاجراء أو أكثـر من الاجراءات التي لا تتخذ الا ضد المتهمين كالقبض والحبس الاحتياطي · واصطلاح « المتهم » هو الشائع في التشريعات اللاتينية ، أما فقهاء الشريعة

فيسمون الشخص « مدعى عليه » اذا ساقه خصمه الى القاضي أو الحاكم ، ويسمونه « متهوما » أمام الوالي أو صاحب الشرطة ، فهذا الوصف يقتصر على من يحاكم أمام هذه الجهات وغالبا ما توجه التهمة اليه من جانب رجال السلطة العامة ٠

والقاعدة ان الاتهام يحد من حقوق الشخص وحرياته ، وهذه القاعدة عامة في الشرائع التي تأخذ بنظام التنقيب والتحري ، الا ان هذه الشرائع تختلف فيما بينها في مدى الحد من تلك الحقوق والحريات ٠ وترجع علة الاختلاف الى تعارض أصلين كلاهما جدير بالرعاية ٠

أما الأصل الأول فهو أن كل انسان برىء الى أن تثبت ادانته ، ومقتضى هذه القرينة ألا تمس حقوق انسان ولا تقيد حريته قبل أن تقوم الأدلة على انتفاء براءته ٠ والاتهام وحده لا ينفي تلك القرينة ، لانه لا يخلو من الشك بطبيعته ، والشك لا يمحو اليقين ، والبراءة الأصلية حقيقة متيقنة ٠

أما الأصل الثاني فهو الضرورة ، ويراد بها في هذا المقام ضرورة الكشف عن الحقيقة ٠ فتمحيص الاتهام لا يتسنى في كثير من الاحيان دون التعرض لشخص المتهم وتقييد بعض حقوقه ٠ ولما كان الأمر متعلقا بتحقيق العدالة الجنائية وهي من أسس الحياة الاجتماعية فلا مناص من النزول على حكم الضرورة تيسيرا لمهمة القائمين بالكشف عن الحقيقة ٠

والتعارض بين الأصلين يضع المشرع في موقف دقيق ويفرض عليه تقييد كل منهما بقدر ما تقضي به الحاجة دون افراط ولا تفريط ٠ وكثيرا ما وقع الشطط نتيجة المبالغة في تقدير احدى المصلحتين ٠ والحد الذي تستقيم به الأمور هو الاعتدال ، لكن الاعتدال مطلب عسير لانه من المسائل النسبية التي تختلف فيها الانظار ٠ وعلى أي حال فالمتفق عليه في الشرائع التي تأخذ بنظام التنقيب والتحري أن توجيه الاتهام لشخص يجعله في وضع قلق ، فهو من جهة لا يتساوى مع غيره من الأبرياء ، كما أنه من جهة اخرى يختلف عن غيره ممن ثبتت ادانتهم بصفة نهائية ، ويتمثل هذا الوضع في خضوعه لطائفة من القيود يختلف مداها باختلاف التشريعات ٠

وفي مقابل هذه القيود يتمتع المتهم بطائفة من الحقوق ، منها ما هو أصلي ومنها ما هو فرعي ٠ أما حقوقه الأصلية فهي في الحقيقة تعبير عن حق

واحد هو حـق الدفاع ، ويثبت هذا الحق للمتهم استقلالا أي لمجرد كونه متهما ٠ أما الحقوق الفرعية فتتعلق بالسلطات الممنوحة لجهة التحقيق ، فهي وجهها الآخر ، أو هي القيود التي ترد عليها ٠ غير أن هذه القيود بالنسبة للمتهـم تعد ضمانات ، ويمكن مع التجاوز تسميتها حقوقا ٠

٥ ـ أولا : حـق الدفـاع :

حق الدفاع حق أصيل ينشأ منذ اللحظة التي يواجـه فيهـا الشخص بالاتهام ٠ ويقصد بهذا الحق تمكين الشخص من درء الاتهام عن نفسـه ، اما باثبات فساد دليله أو باقامة الدليل على نقيضه وهو البراءة ٠ والاتهام بطبيعته يقتضي الدفاع ، فهو ضرورة منطقية له ٠ ذلك أن الاتهام اذا لـم يقابله دفاع كان ادانة لا مجرد اتهام ، فهما في الحقيقة وجهان لمسألة واحدة٠ والاتهام كما قررنا يحتمل الشك بطبيعته ، وقدر الشك فيه هو قدر الـدفاع ومجاله ٠ ومن اقتران الدفاع بالاتهام تبرز الحقيقة ، وهي ما يسعى التحقيق الى الكشف عنها ، فكلا الأمرين عاجز وحده عن جلاء الحقيقة ٠ ولهذا السبب عينه فان الدفاع لا يعتبر حقا خالصا للمتهم وحده ، يمارسه ان شاء أو يهمله، بل هو حق للمجتمع وواجب عليه أيضا ٠ واذا كانت للمتهم مصلحة في الا يدان وهو برىء فحق المجتمع لا يقل عن حقه ، لأن العدالة الجنائية والمصلحة الاجتماعية توجبان الا تنزل العقوبة بغير الجاني،والا تحملت الجماعة ضررين عقاب برىء وافلات مجرم ٠ وانطلاقا من هذه الفكرة تنص معظم التشريعات على ضرورة حضور محام مع المتهم في مرحلة المحاكمة في الجرائم الخطيرة، ومنها ما يقرر هذا الحكم أيضا في مرحلة التحقيق ٠ولا يحول دون تعميم الحكم بالنسبة لكل الجرائم وفي كل من المرحلتين الا صعوبة تنفيذه من الناحيـة العملية ٠وحيث تسود النزعة الاشتراكية فان النظرة للدفاع باعتباره حقـا أو واجبا اجتماعيا تكون أعمق ، ولهذا تحرص الدول الاشتراكية على انشاء جهاز حكومي مهمته الوقوف بجانب المتهمين والدفاع عنهم ٠

والأصل في الدفاع أن يتولاه الشخص بنفسه ، غير انه يجـــوز له أن يستعين فيه بغيره ، وفي هذه الحالة يكون للمدافع عن المتهم نفس حقوقه ٠ ووجود المدافع لا يلغي دور المتهم ولا يغل يده في ابداء ما يشاء من وجـــوه الدفاع ، لانه الطرف الأصيل أما المدافع فنائب أو وكيل ٠

ولحق الدفاع مظاهر عديدة ، منها :

١ ـ حق المتهم في أن يعلم بالواقعة المسندة اليه ، وبالأدلة القائمة ضده ، وبالاجراءات التي تتخذ لجمع الأدلة أو لتحقيقها وتمحيصها ٠ ويقتضي هـذا الحق اخطار المتهم بمكان كل اجراء وزمانه وتمكينه من الحضور أثنـــاء مباشرته والاطلاع على ما يثبته المحقق في أوراقه ٠ وكل حق من هذه الحقوق قائم بذاته ، فلا يجوز حرمان المتهم من حضور التحقيق بغير ضرورة اكتفـاء بحقه في الاطلاع بعد ذلك على ما يتم في غيبته ٠ وما يسرى على المتهم في هذا الشأن يسرى على من يدافع عنه ٠

٢ ـ حق المتهم في ابداء دفاعه للمحقق ، سواء تعلق الدفاع بوقائع الدعوى أو بالقانون ، وسواء كان تفنيدا لدليل ادانة أو ابداء لدليل براءة ٠ ويتفرع عن ذلك حق المتهم في تقديم الطلبات والدفوع في التظلم أو الطعن فيما يصدر من قرارات ، وفي الاستعانة بمحام أو بخبير فني أو في دعوة من يـــرى سماع شهادته أو في اجراء معاينة٠ ويتصل بذلك أيضا حقه في الاجتماع بمن يدافع عنه دون رقيب وفي التراسل معه وفي حصانة ما يرسله أو يسلمه اليه ، وكذلك حقه في أن يستجوب وأن يواجه بغيره من المتهمين أو الشهود٠

٦ ـ ثانيا : ضمانات المتهم :

هذه الضمانات هي الضوابط أو القيود التي ترد على سلطة المحقق وهي السلطة التي تبيح له الحد من حرية المتهم وتقييد حقوقه ٠ فللمحقق في سبيل الكشف عن الحقيقة أو تأمين التحقيق أن يقبض على المتهم وأن يفتش شخصه ومسكنه وأن يسجل أحاديثه الخاصة وأن يضبط رسائله وأمتعته وأن يحبســه احتياطيا ٠ ولم يجعل المشرع هذه السلطات مطلقة بل قرنها بقيـــود يتعيـن التزامها ٠ وحق المتهم في هذه الأحوال يتمثل أولا في ألا يتخذ المحقق ضـده

اجراء يمس بحق من حقوقه الا اذا كان في القانون نص يقرره ، لأن سلطة المحقق في هذا الشأن ليست أصلا بل هي استثناء من أصل ، فلا يجوز التوسع فيها بل يجب الاقتصار على ما ورد النص به • ولذلك فانه لا يجوز حمله على الاجابة على أسئلة المحقق • ويتمثل هذا الحق كذلك في أن تمارس سلطات التحقيق في حدودها القانونية ، سواء من حيث الجهة التي خصها القانون بمباشرة الاجراء ، أو من حيث شكله والأحوال الداعية لاتخاذه وشروط صحته وطريقة تنفيذه • فاذا باشر المحقق اجراء يخرج عن نطاق اختصاصه او في غير أحواله المقررة قانونا أو دون توفر شروطه أو تجاوز حدوثه أو وكل تنفيذه الى غير مختص وقع الاجراء باطلا وثبت للمتهم الحق في التمسك ببطلانه وبطلان ما أسفر عنه • وقد تؤدى المخالفة ـ فضلا عن ذلك ـ الى ترتيب مسؤولية المحقق مدنيا أو اداريا أو جنائيا •

وتختلف التشريعات المعاصرة في مدى ما تمنحه للمحقق من سلطات ، كما تختلف في تحديد الأحوال والشروط التي يتقيد بها المحقق عند استعمال هذه السلطات ، الا أنها على اى حال لا تطلق يد المحقق بل تحرص على تقرير عديد من الضمانات حماية للمتهم من جهة ورعاية للنظام العام والآداب من جهة أخرى •

٧ ـ حقوق المتهم في فقه الشريعة الاسلامية :

مرحلة التحقيق كما قدمنا لم يرد بها نص خاص ولم يوجبها حكم كلي ، فهي ليست من الشرع بل من السياسة كما يقال • ولم يثبت الواقع التاريخي أن هذه المرحلة كانت أصلا عاما في الدعاوى الجنائية • ولا يعني ذلك أن الفصل في هذه الدعاوى كان يتم بدون تحقيق ، وانما المقصود أن التحقيق لم يكن مرحلة مستقلة تتولاه جهة مختصة غير الجهة التي تقوم بالحكم • فمرحلة التحقيق بصورتها الراهنة لم تكن نظاما مقررا في الدول الاسلامية ، أو هذا على الاقل ما نراه في حدود ما تجمع لدينا من معلومات • على أنه يسعنا القول مع ذلك بأن الدعاوى الجنائية التي كان يختص بنظرها والفصل فيها من عدا الحاكم أو القاضي كالأمير والمحتسب وصاحب الشرطة كانت تمر

بمرحلة تحقيق قبل المحاكمة · غير أن الفصل بين شخص المحقــق وشخص القاضي لم يكن مقررا ، فكثيرا ما كان الشخص الذي يقوم بالفصل في الدعوى هو نفس الشخص الذي يتولى تحقيقها وتجهيزها وجمع أدلتها · ولهذا السبب فان كتب الفقه لا تتحدث استقلالا عن حقوق المتهم في مرحلة التحقيق ، غير أن الأصول الكلية للشريعة الاسلامية وبعض الكتابات الفقهية في المــوضــوع تسمح للباحث بتحديد هذه الحقوق · وسوف نعرض لبيانها ملتزمين في ذلــك التقسيم السابق ·

٨ ـ أولا : حــق الدفــاع :

حق الدفاع في الشريعة ـ كما هو في القوانين الوضعية ـ من لــوازم الاتهام فهو فيها من المسلمات · والمقصود بهذا الحق كفالته لا مباشرتــه ، فقد يتقاعس المتهم عن مباشرة حقه في الدفاع عن نفسه رغم تمكينه من ذلــك فلا يكون أمام القاضي غير أدلة الادانة فيحكم بمقتضاها اذا لم يجد ما ينفيها · ولم يتناول فقهاء الشريعة حق الدفاع كنظرية عامة ولم يعرضوا بالتفصيل لكل جزئياته على نحو ما يفعل فقهاء القانون الوضعي ، ولكنهم مع ذلك عرضوا له في عديد من تطبيقاته وفي مواضع متفرقة من بحوثهم · والواقع أن كثيــرا من الأفكار الفقهية الشرعية في حاجة الى تأصيل وتنظير أو الــى مزيد مــن التأصيل والتنظير ·

أما عن وجوب كفالة حق الدفاع فالأدلة على ذلك كثيرة ، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعلي بن أبي طالب حين ولاه اليمن : يا علي ان الناس سيتقاضون اليك ، فاذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتــى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول ، فانه أحرى أن يتبين لك القضاء وتعلم لمن الحق · ويــروى المؤرخون أن الخليفة عمــر بن عبد العزيز نصح بعض القضاة بقوله : اذا أتاك الخصم وقد فقئت عينه فلا تحكم له حتى يأتي خصمه، فلعله قد فقئت عيناه جميعا · والرأي متفق في الفقه الاسلامي علــى أن تمكين المتهم من الدفاع عن نفسه هو من الشرع لا من السياسة ، فلا يجوز لأي سبب من الأسباب حرمان المتهم من هذا الحق ·

ولكي يمارس المتهم حقه في الدفاع عن نفسه يجب أن يكون على بينة من الواقعة المسندة اليه والأدلة القائمة ضده ، وهذا يقتضي أن يحيطه المحقق علما بذلك • وفقهاء الشريعة متفقون على ذلك بالنسبة للدعاوى التي ينظرها الحاكم أو القاضي • واذا كان اعلام المدعي عليه بما يطلب خصمه الحكم به عليه لازما في الدعاوى المدنية ودعاوى الأحوال الشخصية فهو ألزم بغير شك في الدعاوى الجنائية • وليس من المتصور على أى حال أن يسلم نظام قانوني بحق المتهم في الدفاع عن نفسه ثم يحجب عنه الواقعة المسندة اليه والأدلة القائمة ضده • وانما ينحصر البحث فيما اذا كان من حق المتهم في مرحلة التحقيق أن يعلم بكل هذه الأمور • ولا يسعنا التسليم بأن المسألة لا تحتمل غير رأى واحد من وجهة النظر الاسلامية ، وأغلب الظن أنها من المجتهدات • ذلك أن الخلاف لا يدور حول لزوم علم المتهم أو عدم لزومه ، وانما يدور حول وقته ، وهل يجب اعلام المتهم على الفور أو على التراخي •

ويشترط أن يكون المتهم قادرا على الدفاع عن نفسه ، فان كان عاجزا عن ذلك لم تصح ادانته ، لأن العجز عن الدفاع كالحرمان منه سواء بسواء • وقد بلغ تشدد فقهاء الشريعة في هذا الشأن حدا لم يبلغه المعاصرون من فقهاء القانون الوضعي ، فالأحناف يمنعون عقاب الأخرس في الجرائم الخطيرة ولو اكتمل نصاب الشهادة ضده • وحجتهم أنه لو كان ناطقا فربما ادعى شبهة تدرأ الحد عنه ، لأنه لا يقدر على اظهار كل ما في نفسه بالاشارة ، فلو أقيم عليه الحد لم يكن ذلك عدلا لتمكن الشبهة •

أما استعانة المتهم بمن يدافع عنه فلا نجد في نصوص الشريعة ما يصرح بحظره ولا باباحته • ولم يجر العمل أو لم يطرد على أن يحضر مع المتهم من يدافع عنه • وربما كان مرجع ذلك الى أن القضاة كانوا يستشيرون الفقهاء فيما يغم عليهم ، ولهذا لم تكن حاجة المتهم شديدة الى الاستعانة بمن يقدم له الرأي الشرعي • غير أنه يلاحظ أن دور المدافع لا يقف عند هذا الحد ، بل يشمل كذلك ابداء الرأى في مدى توفر شروط الحكم الشرعي في الواقعة ، وفي مدى صحة أدلة الادانة ، كما يشمل ابداء الأدلة الواقعية المثبتة للبراءة • وعندنا أن أصول الشريعة الاسلامية ــ بغض النظر عن الواقع العملي ــ لا

تأبى أن يستعين المتهم بمن يدافع عنه · ويمكن الاحتجاج لهذا الرأي بأدلة وشواهد عدة منها ما هو عقلي ومنها ما هو نقلي · أما دليل العقل فمستمد من طبيعة حق الدفاع ، فليس في معنى الدفاع ولا من طبيعته ما يوجب قصر مباشرته على شخص المتهم وحظره على سواه · قد يكون المتهم ممن لا يحسنون الدفاع عن أنفسهم ، وحتى اذا كان ممن يحسن الدفاع فان اتهامه بارتكاب الجريمة قد يسلبه صفاء ذهنه فلا يسلس له زمام المنطق ، وقد يركبه العي في موقف الدفاع أو يفلت منه بعض ما كان يود أن يبديه · ولا يمكن أن تقر عين العدالة بدفاع أبتر كهذا الدفاع · واذا كنا لا نجد نصا صريحا يحظر على المتهم أن يستعين بمن يدافع عنه فان روح الشريعة الاسلامية ومبادئها العامة لا تأبى عليه أن يستعين بمن يشاء ، بل انها تحض على نجدة الملهوف واغاثة المكروب ، وأشد ما يكرب به المرء هو أن يساق الى القضاء ويتهم امامه بما قد يودى به · وأما أدلة النقل وشواهده فمن قوله صلى الله عليه وسلم : انما أنا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذن منه شيئا فانما أقطع له قطعة من النار · وقد تناول فقهاء الشريعة هذا الحديث بالشرح من جوانب مختلفة ، غير أن هناك في رأينا جانبا يستطيع المحدثون أن يبرزوه · فالحديث يقرر أن القاضي مهما تكن فطنته يمكن أن يدلس عليه أحد الخصوم بحسن منطقه وحذقه في عرض حجته حتى يختلط عليه الأمر فيظن الباطل حقا والحق باطلا فيقضي على وفق ما سمع وما اعتقد · وقد نفر صلى الله عليه وسلم من ذلك واعتذر واستبرأ لنفسه · ونحن نفهم هذا الحديث على أن فيه اشارة الى جواز استعانة الفدم أو العيي بمن يحسن بسط حجته ، والمضطرب بمن هو اثبت منه نفسا وأصفى فكرا وأعمق تجربة ليواجه خصمه ويفند حججه ويعصم القاضي من الحكم بالباطل ويعينه على تحقيق رسالته ، وهي الكشف عن الحقيقة أولا ثم امضاء العدل ثانيا ·

وقد يعترض على ذلك بأن العاجز عن الدفاع قد يستعين بمن هو ألحن من خصمه فتنعكس الآية ، بل قد يستعين اللحن نفسه بمن هو ألحن منه فتكون الطامة أكبر · وهذا الاحتمال قائم الا أن البديل أخطر منه، وما دام الحكم

يبنى على ما يبدو للقاضي أنه الحق فليس من العدل - أن نحرم أحد الخصمين من ابداء كل دفاعه لقاضيه اما بنفسه أو عن طريق غيره اذا أحس بالعجز عن مجاراة خصمه . والتسوية بين الخصوم في هذا المجال هي أقصى ما في وسع البشر عمله للكشف عن الحقيقة واقرار العدل . واذا لم يكن بد من الموازنة والاختيار بين تقييد حق الدفاع والافراط في كفالته فكفة الأمر الثاني أرجح ، لأن الاسراف في تحري العدل خير من الظلم على أي حال . وهذا الرأي يتلاءم تماما مع ما قرره فقهاء الشريعة في عقد الوكالة ، فقد صرحوا بجواز التوكيل في الخصومة،ولم يقصروا الحكم على الخصومة المدنية وحدها، بل صرفوه كذلك الى الخصومة الجنائية ، فنصوا على جواز الوكالة في اثبات الاتهام ، سواء تعلق بحد أو قصاص أو تعزير . جاء في بدائع الصنائع أنه اذا كان الحد مما يحتاج فيه الى الخصومة كالسرقة والقذف فيجوز التوكيل باثباته عند أبي حنيفة ومحمد ، أما عند أبي يوسف فلا يجوز ، وحكى الكاساني الخلاف نفسه بالنسبة الى التوكيل باثبات القصاص . أما التعزير فقد ذكر أن التوكيل باثباته جائز بالاتفاق . وعندنا أن اجازة الوكالة في اثبات الاتهام تقتضي بطريق التقابل اجازتها في درئه ، بل اننا نراها كذلك من باب أولى ، لأن الحاجة الى الوكالة في الدرء أمس نظرا لما يعترى الشخص في مقام الاتهام من عي أو اضطراب يعجزه عن احسان الدفاع عن نفسه . وقد فطن فقهاء الشريعة الى ما يمكن أن يؤدي اليه التوكيل في الخصومة من مخاطر قد تذهب أحيانا ببعض الحقوق ، فدعا بعضهم الى وجوب تقييد حق الخصم في توكيل غيره برضا خصمه ، فاذا اعترض تعين عليه أن يتولى بنفسه الدفاع عن حقه. وهذا رأى أبي حنيفة ، وقد احتج له – فيما احتج – بأن الناس في الخصومات على التفاوت ، فبعضهم أشد خصومة من بعض ، وربما كان الوكيل ألحن بحجته فيعجز من يخاصمه عن احياء حقه فيضرر به ، ولذلك اشترط رضا الخصم ليكون الضرر الذي يصيبه بسبب الوكيل مضافا اليه . وخالف الشافعي وأبو يوسف ومحمد فلم يقيدوا حق الخصم في توكيل غيره برضا خصمه ، لأن التوكيل بالخصومة – في رأيهم – صادف حق الموكل فلا يقف على رضا خصمه ، كما لو خاصمه بنفسه . والخلاف بين الرأيين يدور حول اي الحقين أولى بالرعاية : حق الخصم في اختيار من ينوب عنه في بسط

دعواه ، أو حق خصمه في الا يبتلى بوكيل محجاج ، فمن قدم حق الأول أطلقه، ومن راعى حق الثاني مال الى التقييد • ولا تخلو تراجم القضاة من اشارات الى وكلاء الخصومة •

حكى الخشني في « تاريخ قضاة قرطبة » أن رجلين اختصما الى القاضي أحمد بن بقي « فنظر الى أحدهما يحسن ما يقول والآخر لا يدري ما يقول ، ولعله توسم فيه ملازمة الحق فقال له : يا هذا ، لو قدمت من يتكلم عنك ، فاني أرى صاحبك يدرى ما يتكلم ، فقال له : أعزك الله ، انما هو الحق أقوله كائنا ، فقال : ما أكثر من قتله قول الحق • واذا كان هذا القاضي الجليل قد حرض الخصم على الاستعانة بمن هو أقدر منه على ابداء دفاعه ومقارعة خصمه في دعوى يدور النزاع فيها حول حق من الحقوق المالية ، فان روح الشريعة الاسلامية ، بل المنطق المجرد — يوجب التسليم من باب أولى بحق المتهم في الاستعانة بمن يدافع عنه حيث قد يؤدي الحكم عليه الى اهدار دمه أو طرفه أو النيل من بدنه أو شرفه واعتباره • ومن الفقهاء مع ذلك من يقيد حق الخصم في الاستعانة بمن يدافع عنه ، فيقصره على أمور دون أمور • فقد جاء في أدب القاضي للماوردي ما يلي : ان قال القاضي لأحد الخصمين استعن بمن ينوب عنك فان أشار بذلك الى الاستعانة في تحقيق الدعوى جاز ، وهذا الرأي لا يستند الى نص صريح وانما هو اجتهاد وعلة الحكم فيما نعتقد هي الحرص على تحقيق المساواة بين الخصوم • ومن الممكن المنازعة في سلامة العلة ، فليس من شأن الحكم أن يحقق هذه المساواة وأقصى ما يمكن أن يؤدي اليه هو المساواة الشكلية ، فالخصوم أنفسهم يتفاوتون في مدى قدرتهم على بسط حججهم والدفاع عن أنفسهم بين يدي قاضيهم ، فكيف يتصور أن يتساوي غير الأكفاء ! وعلى أي حال فالعلة ان قبلت في دعاوي الاحوال المدنية ودعاوي الاحوال الشخصية فلا وجه للتمسك بها في الدعاوي الجنائية لأن أغلب الجرائم تتمحض عدوانا على حق الله وسائرها عدوان على حق الله وحق العبد على تفاوت بينهما في الغلبة أو الرجحان ، وهذا يقتضي التيسير على المتهم بل التوسعة عليه في مقام الدفاع لأن علة الحكم وهي الاشفاق من الاخلال بواجب المساواة بين الخصوم منتفية بطبيعة الحال ، ذلك بأن المتهم — وعلى الاخص في النظم الاجرائية

المعاصرة وهي لا تخالف أحكام الشريعة ـ يواجه خصما عاما هو النيابة العامة ، وهي ألحن منه حجة بحكم التخصص والتمرس وأكثر قدرة على النفاذ الى الدليل بحكم ما تتمتع به من سلطات عامة ٠

٩ ـ ثانيا : ضمانات المتهم :

يحرص الاسلام على حماية الحقوق الأساسية للانسان ، وهو لا يفرق في هذه الحماية بين مسلم وغير مسلم ٠ وبعبارة أدق فان هناك حدا أدنى من الحقوق يثبت للانسان بوصفه انسانا فلا يجوز المساس به الا لضرورة تعلو على ضرورة حمايته ، وذلك مقتضى التكريم الذي ورد في قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم » ٠ والحقوق التي يقرها الاسلام ويحميها عديدة ، وأهمها حق الحياة وسلامة البدن والعرض والشرف والحرية الشخصية وحرمة المال والمسكن والحياة الخاصة بوجه عام ، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية في هذا الخصوص كثيرة ٠ ولذلك فان كفالة هذه الحقوق هي من صميم الشرع ، والدولة مسئولة عن حمايتها بحكم كونها القائمة على تطبيق هذا الشرع ٠

غير أن هذا الأصل يقابله أصل آخر ، وهو أن الحقوق كلها يمكن الحد منها أو حتى العصف بها نزولا على حكم الضرورة ٠ ومن القواعد المجمع عليها في الفقه الاسلامي ـ بل وعلى مستوى الفكر الانساني ـ أن الضرورات تبيح المحظورات وأنها تقدر دائما بقدرها ٠

والتعارض بين الأصلين في مجال التحقيق الجنائي يقتضي الحد من حقوق المتهم وحرياته بالقدر الذي تقتضيه ضرورة الكشف عن الحقيقة وامضاء العدالة الجنائية ٠ فما توجبه الضرورة يمثل قدر السلطة الممنوحة للمحقق ، وما لا توجبه يخرج عن اختصاصه والا كان عدوانا ٠ وعلى هذا النحو تتحدد طبيعة السلطة المقررة للمحقق ، فهي خروج على أصل وليست تطبيقا لأصل ٠ فالأصل ألا يقبض على انسان ولا يحبس ولا تنتهك حرمة مسكنه ولا حياته الخاصة ولا تضبط أمواله ، فاذا اقتضت ضرورة الكشف عن الحقيقة واقرار العدالة الحد من هذه الحقوق أو بعضها جاز ذلك استثناء

ويشرط أن ينحصر الأمر في حدود ما تقضي به الضرورة ٠ وعلى ذلك فالقيود التي ترد على حقوق المتهم تقابلها في الوقت نفسه قيود على سلطة المحقق ، وهذه القيود من وجهة نظر المتهم تعتبر ضمانات ٠

ويتعين القول بأن الأصلين السابقين هما من الشرع بلا خلاف ، أما الجمع أو التوفيق بينهما فمن السياسة ، بشرط ألا يصل الأمر الى اهدار أحد الأصلين كلية ٠ وهنا تبدو مرونة الشريعة الاسلامية ، فهي لا تضع قائمة جامدة تحدد ما يجوز تقييده من حقوق المتهم ولا مدى القيد وشروطه ، ولكنها تكل الأمر لمن بيدهم مقاليد الحكم في الدولة ، وتخولهم سلطة تنظيمه وفقا لما يرونه محققا للصالح العام ٠ والباحث في كتب الفقه يلمس كثيرا من وجوه الخلاف بين الفقهاء حول ماهية ومدى القيود التي يجوز ايرادها على حقوق المتهم في مرحلة التحقيق أو بتعبير آخر حول مدى السلطة الممنوحة للمحقق ٠ ولا يمكن فهم هذا الخلاف ولا تعليله الا في ضوء الملاحظة السابقة ٠

ويحسن في هذا المقام أن نعرض بايجاز لبعض ما تناوله فقهاء الشريعة في مؤلفاتهم مما يتصل بهذا الموضوع وذلك على سبيل الاستشهاد وليس الاستقصاء ٠

١٠ ــ تقسيم المتهمين من حيث خضوعهم لاجراءات التحقيق :

يقسم فقهاء الشريعة المتهمين من هذه الزاوية ثلاثة اقسام : فالمتهم اما أن يكون من أهل الصلاح والتقوى ، أو من أهل المعصية والفجور ، أو يكون مجهول الحال لا يعرف ببر ولا بفجور ٠ وتظهر أهمية هذا التقسيم عندما تكون التهمة خفيفة أو ضعيفة ، أي عندما تكون خالية من دليل شرعي أو من قرينة حال ٠ والرأي متفق على أن أفراد القسم الأول لا يجوز التعرض لهم ، فلا تقيد حقوقهم ولا تحد حرياتهم لمجرد اتهام قولي ينسبه البعض اليهم ٠ وفي تعزير من وجه الاتهام لأهل هذا القسم خلاف ٠ أما القسمان الآخران فيصح تقييد حقوق أفرادهما والحد من حرياتهم بالقدر الذي تقتضيه ضرورة

الكشف عن الحقيقة • وهذا التقسيم مناطه فكرة الاستصحاب • وقد أحسن فقهاء الشريعة استغلال هذه الفكرة وتمكنوا بحس مرهف من التمييز بين دورها في مجال العقوبات ودورها في مجال الاجراءات •

أما في المجال الأول فقرينة البراءة الأصلية تعصم كل انسان من العقاب الى أن يقوم الدليل على ادانته ، ولا يكفي مجرد الشك مهما تكن درجته لنفي تلك القرينة • أما في مجال الاجراءات فالأمر يختلف ، اذ يكفي لتقييد حرية المتهم وحقوقه أن تهتز تلك القرينة وأن تخالطها قرينة معاكسة • ولا يعتبر هذا التقييد نفيا للبراءة الأصلية ولكنه اجراء وقتي تمليه المصلحة العامة لاستجلاء حقيقة القرينة المعاكسة ، فاما أن تثبت صحة هذه القرينة فتنتفي البراءة الأصلية أو لا تثبت صحتها فتبقى البراءة الأصلية قائمة •ويرى فقهاء الشريعة ان الاتهام المجرد لاهل الصلاح والتقوى هو اتهام متهافت لا يعتد به ولا يلتفت اليه ، اما اتهام أهل الفجور والمعصية فيحتمل الصدق والكذب واحتمال الصدق به أغلب لاتفاقه مع أسلوب حياتهم ، وأما مجهول الحال فاتهامه يحتمل الوجهين على سبيل الاستواء • وقد رأى جمهور الفقهاء الحاق مجهولي الحال بأهل الفجور في الحكم فأجازوا اخضاعهم جميعا لقيود التحقيق •

وقد التبس الأمر على بعض فقهاء الشريعة فخلطوا بين الأثر الموضوعي والأثر الاجرائي لقرينة البراءة الأصلية ، وذهبوا الى وجوب كف اليد عن المتهم وعدم التعرض له بالحد من حرياته وحقوقه الى أن يقوم الدليل الشرعي على ادانته ظنا منهم أن أي تعرض له قبل ثبوت ادانته يعتبر اهدارا لتلك القرينة وانتهاكا لأصل لا خلاف فيه • وهذا الرأي وان يكن انساني النزعة الا أن اطلاقه بغير قيود لا يتفق مع الفهم الصحيح للشريعة الاسلامية ولا يحقق التوازن الذي تحرص عليه في كل أحكامها بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع • وقد أفضى تشدد هذا الرأي في حماية المتهم الى نتيجة عكسية ، اذ انتهكت حقوقه من الناحية العملية ، ذلك أن الولاة والامراء لم يسعهم – بحكم مسئولياتهم – ما وسع أصحاب هذا الرأي • وقد أطلق كثير منهم لنفسه العنان ومنهم من أفرط في التنكيل بالمتهمين ظنا منهم أن الامر سياسة لا شرع وأن لهم حق تنظيمه كما يشاءون بغير قيد ولا شرط •

وقد حمل ابن تيمية على الفريقين بشدة وتبعه في ذلك ابن القيم فقال نقلا عنه : ما علمت أحدا من أئمة المسلمين يقول ان المتهم يحلف ويرسل بلا حبس ولا غيره . فليس هذا على اطلاقه مذهبا لأحد من الأئمة الاربعة ولا غيرهم من الأئمة · ومن زعم أن هذا ـ على اطلاقه وعمومه ـ هو الشرع فقد غلط غلطا فاحشا مخالفا لنصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاجماع الأئمة · وبمثل هذا الغلط الفاحش تجرأ الولاة على مخالفة الشرع وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم ومصالح الأمة وتعدوا حدود الله· وتولد من جهل الفريقين بحقيقة الشرع خروج عنه الى أنواع من الظلم والبدع والسياسة جعلها هؤلاء من الشرع ، وجعلها هؤلاء قسيمه ومقابلة له ، وزعموا أن الشرع ناقص لا يقوم بمصالح الناس ، وجعل أولئك ما فهموه من العموميات والاطلاقات هو الشرع ، وان تضمن خلاف ما شهدت به الشواهد والعلامات الصحيحة · والطائفتان مخطئتان في الشرع أقبح خطأ وأفحشه · وانما أوتوا من تقصيرهم في معرفة الشرع الذي أنزله الله على رسوله وشرعه بين عباده ، فانه أنزل الكتاب بالحق ليقوم الناس بالقسط ، ولم يسوغ تكذيب صادق ولا ابطال أمارة وعلامة شاهدة بالحق ، بل أمر بالتثبت في خبر الفاسق ، ولم يأمر برده مطلقا حتى تقوم امارة على صدقه فيقبل أو على كذبه فيرد ، حكمه دائر مع الحق والحق دائر مع حكمه أين كان ومع من كان وبأي دليل صحيح كان · فتوسع كثير من هؤلاء في أمور ظنوها علامات وامارات أثبتوا بها أحكاما وقصر كثير من أولئك عن أدلة وعلامات ظاهرة ظنوها غير صالحة لاثبات الأحكام ·

١١ ـ مدى جواز القبض على المتهم وحبسه احتياطيا :

الأصل عند فقهاء الشريعة أن حرية الانسان مكفولة فله أن يتنقل حيث يشاء كما يشاء · ويستشهد ابن حزم على صحة هذا الأصل بقوله تعالى : هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها · وقد منع الفقهاء حبس الانسان الا لضرورة توجب الحد من هذا الأصل ، فلا يحل لأحد أن يمنع انسانا من السعي في الأرض بغير حق ·

والشرعيون حين يتحدثون عن الحبس فانما يقصدون به مفهومه الواسع ، فهو يشمل عندهم كلا من القبض والحبس الاحتياطي بحسب اصطلاح

القوانين الوضعية • وقد عرف ابن القيم الحبس الشرعي بأنه ليس الحبس في مكان ضيق ، وانما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه •

وعامة الفقهاء يوجبون على القاضي اذا تقلد عمله لأول مرة أن يبدأ بالتفتيش على المحبوسين فيطلق كل من حبس بظلم ، فاذا فرغ من ذلك نظر في الأوصياء ومال القصر ثم أخذ بعد ذلك في الفصل فيما تحت يده من دعاوي • وتبدو شدة اهتمام الفقهاء بالحرية الشخصية فيما ألزموا به القاضي من قيود لضمان مشروعية الحبس ، فقد جاء في « الفتاوي الهندية » ـ وهو من كتب الحنفية ـ أنه اذا حبس القاضي رجلا بحق ينبغي أن يكتب اسمه واسم أبيه وجده والسبب الذي لأجله حبسه وتاريخ الحبس • واذا عزل القاضي وخلفه غيره بعث النخلف اليه من يسأله عن المحبوسين وأسباب حبسهم • ويسأل القاضي الجديد المحبوسين عن أسباب حبسهم ويجمع بينهم وبين خصومهم • وجاء في وجيز الغزالي ـ وهو من أئمة الشافعية ـ : اذا قدم القاضي فتش عن المحبوسين وأطلق كل من حبس بظلم ، ومن أقر بالحق رد الى الحبس ، ومن قال أنا مظلوم استدعى خصمه ليستأنف الخصومة وليقيم الحجة على أن القاضي المعزول حكم عليه بالحق ، وان قال المحبوس لا ادري لم حبست استدعى خصمه فان لم يحضر أطلق ، وان ذكر خصما غائبا وزعم انه مظلوم فاطلاقه أولى • وقد عرف فقهاء الشريعة الحبس الاحتياطي وأجازوه ، وسماه بعضهم حبس احتياط ، وبعضهم حبس اختبار ، وبعضهم حبس كشف واستبراء • جاء في المبسوط للسرخي ـ وهو من فقهاء الحنفية ـ اذا شهد شهود الزنا والقاضي لا يعرف عدالتهم فانه يحبس المتهم حتى يسأل عن الشهود ، وهذا لأنه لو خلى سبيله هرب فلا يظفر به بعد ذلك •• ولا يقتصر الحبس الاحتياطي على جريمة الزنا بل يصح في كل جريمة تقتضي التحفظ على المتهم ، اما ضمانا لعدم هربه أو لتنفيذ حكم الادانة عند صدوره • ولا ينفرد فقهاء الحنفية بهذا الرأي بل ويتفق معهم فيه فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة أيضا •

غير أن الفقهاء يختلفون بعد ذلك فيمن يصح له أن يأمر بالحبس ، وفيمن يصح حبسه ، وفي أقصى مدة للحبس ولا يعنينا في هذا المقام تقصي آراء

الفقهاء ، وتكفي الاشارة هنا الـــى ما ذكره الماوردي فـــي كتابه « الاحكام السلطانية » وتبعه فيه كثير من الفقهاء ٠٠ والرأي عنده أن سلطة المحقـــق تختلف باختلاف صفته ، فان كان حاكما أو قاضيا واتهم شخص لديه بسرقة أو زنا فليس لهذه التهمة عنده من أثر ، فلا يجوز له أن يحبسه حتى يكشـــف عن حاله أو يتحقق من براءته أو ادانته ٠ أما ان كان الناظر في التهمة هو الأمير أو والي الجرائم فله أن يأمر بالحبس اذا رأى التهمة قوية أو غليظـة وعليه أن يطلق المتهم اذا اتضح أنها ضعيفة أو خفيفة ٠ والتهمة الخفيفـــة تغلظ لأسباب ، منها ما يقدمه أعوان الأمير له من معلومات عن طباع المتهـم وأحواله ، ومنها الدلائل والقرائن ٠ ويفصل الماوردي هذا الرأي بأن للأمير أن يسمع قذف المتهم من أعوانه الذين يصطنعهم للكشف عن الجرائم ، وهو يرجع الى قولهم في الاخبار عن حال المتهم ، وهل هو من أهل الريب أولا ، وهل هو معروف بمثل ما اتهم به أولا ، فان نزهوه عن ذلك خفت التهمـــة واطلق ، وان اتهموه بمثل ما هو منسوب اليه غلظت التهمة وبالغ الأمير فـــي الكشف ٠ وله كذلك أن يراعي شواهد الاحوال وأوصاف المتهم في قوة التهمة وضعفها ، فان كانت التهمة سرقة وكان المتهم ذا عيارة أو في بدنه آثار ضرب أو كان معه حين أُخذ منقب قويت التهمة والا ضعفت ٠ واذا قويت التهمة جاز للأمير أن يعجّل حبس المتهم للكشف عن حاله والتحقق من براءته أو ادانته ٠ أما عن مدة الحبس فقال : « واختلف في مدة حبسه ، فقيل شهر ، وقيـــل ليس بمقدر وهو موقوف على رأي الامام واجتهاده ، وهذا أشبه » ٠ ويميـــل الماوردي بوجه عام الى التضييق من سلطة القاضي والتوسعة علـــى غيـــره ممن يلون القضاء بحكم وظائفهم في المسائل التي يتوقف الحكم الشرعي فيها على تقدير وجه المصلحة ، وهي المسائل التي لم يرد بها نص ولا انعقد عليها اجماع ، وذلك « لاختصاص الأمير بالسياسة واختصاص القضاة بالأحكام » كما يقول ٠

ويتبين مما سبق أن الحبس الاحتياطي جائز بوجه عام في الفقه الشرعي، ولكنه محاط بقيود منها ما يتصل بالغاية منه ، ومنها ما يتصل بصفة الآمـــر به ، ومنها ما يتصل بشروط الأمر به ، ومنها ما يتصل بمدته ، وتلعـــب

السياسة الشرعية دورا كبيرا في تحديد هذه القيود وتنظيم أحكامها ، وليس في أصول الشريعة العامة ولا في نصوصها الخاصة ما يحول دون تنظيم هذه المسائل على نحو يختلف باختلاف الزمان والمكان اذا اقتضت ذلك دواعي المصلحة العامة ٠

١٢ ـ تفتيش شخص المتهم ومسكنه ومراقبة أحاديثه :

مقتضى التكريم الذي منّ الله به على الانسان وصرّح به القرآن أن تُصان حرماته ٠ وأخص ما تتعلق به الحرمة شخص الانسان ومسكنه وحياته الخاصة بوجه عام ٠ والآيات القرآنية والأحاديث النبوية في هذا الخصوص عديدة ٠ قال تعالى في سورة النور : « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون، فان لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم» ،وقال فيسورة الحجرات « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ، ولا تجسسوا » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه » وقال : ان الأمير اذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم ، وقال أيضا : من استمع الى حديث قوم وهم له كارهون صب في أذنيه الآنك (وهو الرصاص المذاب) يوم القيامة ٠ وقيل لابن مسعود : هذا الوليد بن عقبة تقطر لحيته خمرا ، فقال : انا قد نهينا عن التجسس ، ولكن ان يظهر لنا شيء نأخذه به ٠ وروى أن عمر بن الخطاب حدث أن أبا محجن الثقفي يشرب الخمر مع أصحاب له في بيته فانطلق عمر حتى دخل عليه فاذا ليس عنده الا رجل ، فقال أبو محجن : ان هذا لا يحل لك ، قد نهاك الله عن التجسس ، فخرج عمر وتركه ٠ وقال عبد الرحمن ابن عوف : حرست ليلة مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة اذ تبين لنا سراج في بيت مجاف على قوم لهم أصوات مرتفعة ولغط ، فقال عمر : هذا بيت ربيعة بن أمية ابن خلف وهم الآن شرب فما ترى ؟ قلت : أرى انا قد أتينا ما نهى الله عنه ، قال تعالى : ولا تجسسوا ، وقد تجسسنا ، فانصرف عمر وتركهم ٠

واذا كانت حرمات الانسان واجبة الصيانة فذلك مشروط بألا يقوم من الأسباب ما يوجب الحد أو النيل منها ٠ وقد بين القرآن هذا الشرط ضمنا

حين قصر الاثم في آية الحجرات على بعض الظن ولم يبسطه على سائره ·
وقال المفسرون : الظن في الآية هو التهمة ، ومحل التحذير والنهي انما هو تهمة لا سبب لها يوجبها ، كمن يتهم بالفاحشة أو بشرب الخمر مثلا ولم يظهر عليه ما يقتضي ذلك · ودليل كون الظن هنا بمعنى التهمة قوله تعالى : « ولا تجسسوا » ، وذلك أنه قد يقع له خاطر التهمة ابتداء ويريد أن يتجسس خبر ذلك ويبحث عنه ، ويتبصر ويستمع ليتحقق مما وقع له من تلك التهمة ، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك· وان شئت قلت : والذي يميز الظنون التي يجب اجتنابها عما سواها أن كل ما لم تعرف له أمارة صحيحة ، وسبب ظاهر كان حراما واجب الاجتناب وذلك اذا كان المظنون به ممن شوهد منه الستر والصلاح وأونست منه الأمانة في الظاهر ، فظن الفساد به والخيانة محرم ، بخلاف من اشتهره الناس بتعاطي الريب والمجاهرة بالخبائث (تفسير القرطبي) · وحاصل هذا القول أنه لا يجوز تفتيش شخص الانسان ولا تفتيش مسكنه ولا تسجيل أحاديثه الخاصة ولا هتك أسراره بوجه عام لمجرد الاعتقاد بأنه ارتكب ما يوجب عقابه ، لأن الاعتقاد المجرد ظن آثم ، وهو لا يغني من الحق شيئا · ولا معتبر لهذا الظن الا اذا عززته امارة صحيحة او شهد على صحته دليل · ورأى الفقهاء في هذا الشأن يوافق رأيهم في القبض والحبس الاحتياطي ، فهم يفرقون بين أهل الصلاح والتقوى وأهل الفجور والمعصية وينهون عن التجسس على الأولين لمجرد اتهامهم ولا يرون بأسا في التجسس على الآخرين اعتبارا بحالهم وما درجوا عليه في سلوكهم · وعندنا أن اباحة التعرض للفريق الثاني وتقييد حقوقه وحرياته لمجرد اتهامه انما هو اجتهاد فقهي تصح المجادلة فيه وتصح معارضته · ومجال الرأي يتسع للقول بأنه لا يصح التجسس على أحد — سواء بتفتيشه أو تفتيش مسكنه أو بتسجيل أحاديثه — الا اذا قامت أمارة أو قرينة من الواقع تعزز اتهامه ، سواء كان المتهم من أهل البر والتقوى أو من أهل الفجور والمعصية · ومما يؤيد هذا النظر أن عمر بن الخطاب توقف عن التجسس على كل من أبي محجن الثقفي وربيعة ابن أمية وكلاهما كان معروفا بالميل للشراب · والخلاف في هذا الشأن محتمل ، ولكل رأى ما يوجهه·
ويلفت النظر أن هذا الخلاف ملموس في التشريعات الوضعية المعاصرة ، فمن

التشريعات ما يحظر التفتيش ومراقبة الأحاديث وتسجيلها الا اذا قامت قرائن أو دلائل كافية على صحة الاتهام ، ومنها ما يجيز اتخاذ هــذه الاجراءات بالنسبة لطائفة معينة من الناس كالمتشردين والمشتبه فيهم والذين ليس لهـم محل اقامة ثابت ومعروف لمجرد اتهامهم بارتكاب جريمة ولو لم تقم على صحة اتهامهم قرائن أو دلائل أخرى ٠

والذي يعنينا تقريره في هذا الخصوص أن الشريعة الاسلامية تحظـر تفتيش الشخص والمسكن واستباحة الحياة الخاصة بغرض التحقق مــن وقوع الجريمة ، وانما هي تسمح بذلك فحسب اذا قامت القرائن ، أو الدلائل على وقوع الجريمة ٠ وهذا الحكم من صميم الشرع ، أما تقدير قوة القرائن ومدى كفايتها فمتروك للقائم على تنفيذ حكم الشرع ٠

ولما كان من المقرر أن تقييد حقوق المتهم وحرياته هو خروج علــى الأصل نزولا على حكم الضرورة فانه يتعين ألا يجاوز القيد مداه ، ويتحــدد هذا المدى بالغاية التي استوجبت فرض القيد وهو الكشف عــن الحقيقة ، فما لا تقتضيه هذه الضرورة لا يباح بل يظل على أصله من الحظر ٠ واذا اقتضت الضرورة تقييد حرية المتهم أو حق من حقوقه فانه يتعين تنفيذ هــذا الاجراء بطريقة تتفق مع الآداب الاسلامية ٠ فاذا دعا الأمر الى تفتيش انثى فلا يحل لرجل أن يمس عورة من عوراتها ٠ وهذا الشرط مسلم ، وهو عنـد المسلمين من البديهيات الشرعية ٠ وفي قصة حاطب بن أبي بلتعة ما يؤكده ، ففي كتب السيرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هم بفتح مكة وأعلم الناس بذلك كتب حاطب الى أهل مكة كتابا يخبرهم فيه بعزم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنفذه اليهم مع امرأة يثق بها ٠ ولما علم الرسول بما فعـل بعث عليا بن أبي طالب والزبير والمقداد فــي أثرها ، وأمرهم أن يدركوهـا ويأخذوا الكتاب منها ، فأدركوها على بعير لها حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فطلبوا منهــا الكتاب فقالت : ما معــي كتاب ، فأناخــوا بعيرها وفتشوه فلم يجدوا الكتاب ، فقالوا لها : ما كذب رسول الله ، لتخرجن الكتاب أو لنجردنك ، فلما رأت الجد أهوت الى حجزتها أي حزامها وفي رواية الى عقاصها أي ضفيرتها فأخرجته ٠ ودلالة القصة ان الصحابة الثلاثة لم يبتدروا المرأة بتفتيش شخصها بل بدأوا بتفتيش متاعها ثم توقفوا

عندما اقتضى الأمر تفتيشها وخوفوها حتى أخرجت الكتاب بنفسها دون أن يمس أحدهم عورة من عوراتها ٠

١٣ ـ حرية المتهم في الادلاء بأقواله والعدول عنها :

للمتهم في الشريعة الاسلامية مطلق الحرية في أن يجيب على أسئلة المحقق أو يعتصم بالصمت ، واذا أجاب فهو غير ملزم بقول الحق ، واذا أقر على نفسه فله العدول عن اقراره ، واذا عدل عنه سقط الاقرار فلا يصح التعويل عليه عند الحكم بادانته ٠

(أ) وجمهور الفقهاء على أنه لا يجوز اكراه المتهم لحمله على الاقرار٠ يقول ابن حزم في المحلي : لا يحل الامتحان في شيء من الاشياء بضرب ولا بسجن ولا بتهديد لأنه لم يوجب ذلك قرآن ولا سنة ثابتة ولا اجماع ٠ ويشترط المالكية أن يكون الاقرار طوعا ، فان أكره المتهم على الاقرار فلا حكم لاقراره ولا يؤخذ به ولو أخرج السرقة أو عين القتيل ٠ والحنفية بدورهم لا يعولون على الاقرار ولو كان صادقا اذا كان المتهم قد ادلى به تحت التعذيب أو التهديد ، ويصفون الحصول على هذا الاقرار بأنه جور أشبه بالعدل ٠

(ب) ومن الفقهاء مع ذلك من يجيز الاكراه لحمل المتهم على الاقرار ، وهذا رأي بعض متأخرى الحنفية ٠ جاء في حاشية ابن عابدين ٠ عن الحسن ابن زياد من أصحاب الامام قوله : يحل ضربه ـ أي المتهم ـ حتى يقر ما لم يقطع اللحم ويبين العظم ، ويعقب ابن عابدين بأن الضرب هو الذي يسع الناس وعليه العمل ، والا فالشهادة على السرقات أندر الامور ٠ ويضيف بأنه ينبغي التعويل على هذا الرأي في زماننا ـ أي زمن ابن عابدين ومن نقل عنهم ـ لغلبة الفساد ٠ ويتحفظ أصحاب هذا الرأي فيقصرون الاكراه على أهل التهمة ، وهم طائفة الأشرار الفجار ٠

(جـ) ومن الفقهاء من يتوسط فلا يجيز الاكراه لانتزاع الاقرار لكنه يعتد بأثره ان كان صحيحا ٠ ومن هؤلاء ابن القيم وابن حزم ٠ يقول ابن القيم في الطرق الحكمية : اذا عوقب المتهم ـ أي عذب ـ على أن يقر بالمال

المسروق فأقر به وظهر عنده قطعت يده ، وليس هذا اقامة للحد بالاقـــرار الذي أكره عليه ولكن بوجود المال المسروق معه الذي توصل اليه بالاقرار ٠ ويعبر ابن حزم عن هذا الرأي في المحلى بوضوح أشد وبمنطق أسد فيقول : ان لم يكن الا اقراره فقط فليس بشيء لأن أخذه باقرار هذه صفته لم يوجبـه قرآن ولا سنة ولا اجماع ، وقد صح تحريم بشرته ودمه وعرضه فلا يحل شيء من ذلك الا بنص أو اجماع ٠ فان استضاف الى الاقرار أمر يتحقق بـه يقينا صحة ما أقر به فالواجب اقامة الحد عليه ، وله القود ـ أي القصاص ـ مـع ذلك على من ضربه : السلطان كان أو غيره ، لانه ضربه ظالما لـه دون أن يجب عليه ضرب وهو عدوان ٠ وليس ظلمه وما وجب عليه من حد لله تعالى أو لغيره ، بمسقط حقه عند غيره في ظلمه له ، بل يؤخذ منه ما عليه ويعطي هو من غيره ٠ وهذا الرأي بغض النظر عن صحة ما انتهى اليه أو فسـاده لا يخلو من حبكة فقهية ، فهو لا يعول على ذات الاقرار لبطلانه ، ولكنه مـــع ذلك يعول على آثاره باعتبارها دليلا قائما بذاته يصح بناء حكم الادانة عليه اذا فرضنا الاقرار عدما ٠ وقد حاول ابن حزم بحس الفقيه أن يحقق التوازن بين ما توجبه العدالة من ضرورة عقاب من قام الدليل القاطع على صحـــة اتهامه وبين ما يوجبه الشرع من عدم ايذاء انسان لحمله على الاقرار بما لا يلزمه الاقرار بـه ٠

وفي مقام الموازنة بين الآراء الثلاثة يبدو لنا رأي الجمهور أرجح ٠

أما الرأي الثاني فضعفه ظاهر وسنده متهافت ، فليس مـــن أصول الشريعة الاسلامية أن الغاية تبرر الوسيلة ، وانما الذي يتفق مع أصولها أن تتكافأ الوسائل مع المقاصد في مشروعيتها وهذا الرأي فضلا عن ذلك عقيم ، فهو لا يحقق فائدة عملية في نظام قانوني يطبق أحكام الشريعة كاملة ، ذلك أن الأثر الجنائي للاقرار لا يترتب على مجرد الادلاء به ، بل هو مشروط كذلك بالاصرار عليه ، فاذا أكره المتهم على الاقرار فأقر ثم عدل من بعـــد سقط اقراره وامتنع العمل به ، وبهذا يتمخض عن الاكراه أذى لا نفع فيه ٠

وأما الرأي الثالث فلا يعيي القائلين به الدفاع عنه ، وقد تصلح فوائده العملية شفيعا له ٠ غير أننا مع ذلك لا نؤيده ، وذلك لسببين : الاول أنه يصطدم بقاعدة فقهية مقررة عبر عنها الشرعيون بصيغ متعددة ورتبوا

عليها كثيرا من الأحكام الفرعية ، وتتحصل هذه القاعدة في أنه لا ينبني صحيح على باطل ، وأن للفرع حكم الأصل · والثاني أن سد الذرائع يقتضي ابطال ما يفضي اليه الاكراه ، لأن التعويل على ما يسفر عنه اقرار المكره يغري ضعاف النفوس بتعذيب المتهم ، ولا يدرأ عن المتهم هذا الخطر تقرير حقه في القصاص ممن عذبه وانما يندرئ الخطر بابطال اقراره واهدار كل ما أسفر عنه ·

أما الاحتيال على الاقرار فقد أجازه ابن حزم وحسنه لأنه لا اكراه فيه ، وعرض لرأي الامام مالك وانتقده بقوله : وقد كره ذلك مالك ولا وجه لكراهيته لأنه ليس فيه عمل محظور · ونسب ابن حزم الى النبي صلى الله عليه وسلم والى علي ابن أبي طالب أنهما احتالا على بعض المتهمين حتى اقروا فأخذاهم بأقاريرهم · وحجة ابن حزم أن الاحتيال ليس كالاكراه ، فالكره ما كان ضررا في الجسم أو في المال أو ما توعد به المرء في نفسه أو في أهله ، ولا كذلك الاحتيال فلا يكون له حكم الاكراه · وجمهور الفقهاء على غير ذلك ، فالرأي عندهم أنه لا ينبغي للقاضي أن يحتال على المتهم لحمله على الاقرار ولا أن يستحثه عليه ، بل انهم يستحبون له أن يثنيه عن الاقرار ان هم به وعن المضي فيه اذ بدأه ، وأن يعرض له بالرجوع فيه ان كان سرق ،وقال لماعز : لعلك قبلت ، لعلك فاخذت ، لعلك لامست · وروى أن عمر روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقال له : أسرقت ؟ ما اخالك مما يقبل فيه الرجوع · وهم يستدلون لذلك بأحاديث وآثار صحيحة ، فقد اتى برجل فسأله : أسرقت ؟ قل لا فقال : لا ، فتركه · وروى معنى ذلك عن أبي بكر وأبي هريرة وأبي الدرداء · وروى عن ابن مسعود أنه أتى بسوداء يقال لها سلامة فقال : سرقت ؟ قولي لا ، قالوا : أتلقنها ؟ قال : جئتموني بأعجمية لا تدري ما يراد بها حين تقر فأقطعها · وفي حث المقر على الرجوع في اقراره تفصيل وخلاف لا يقتضي المقام بسطه · وخلاصة رأي الجمهور أن القاضي بالنسبة الى الاقرار منهي عن أمور ومندوب لأمور ، ولا بأس بالاقرار شرعا ان جاء على خلاف الندب على ما فيه من كراهة ، انما البأس ان جاء على خلاف النهي · ويكون الاقرار كذلك اذا سعى القاضي اليه وحمل المتهم

عليه باكراه أو تدليس ، فهو في الحالين باطل لا يعول عليه ٠ وليس سديدا ما ذهب اليه ابن حزم من المغايرة في الحكم بين الاكراه على الاقرار والاحتيال للحصول عليه ، واعتبار الاول دون الثاني قادحا فيه ، اذ لا فرق في الحقيقة بين الأمرين ، وكان المنطق يوجب التسوية بينهما ، فالاكراه يبطل لا لكونه تعذيبا محظورا ، بل لكونه مفسدا للارادة ٠٠ ورأى مالك في تقديرنا أرجح ، فليس صحيحا أن ركون المحقق الى الغش والخديعة عمل غير محظور ، كذلك فان الاكراه انما يبطل الاقرار لكونه مفسدا للارادة ونافيا للتلقائية أو الطواعية وهي شرط صحة في الاقرار ، وهذه العلة قائمة في الاحتيال فوجب أن يكون له حكم الاكراه ٠ وقد ظن ابن حزم أن علة الحكم في حالة الاكراه هي ايذاء المقر أو تهديده ، والنظر الصحيح في اعتقادنا يوجب الاعتداد بأثر الوسيلة على ارادة المقر لا على شكلها وصورتها ٠

صدر حديثاً

عبد الرحمن أبو الخير

ذكرياتي مع

جماعة المسلمين

(التكفير والهجرة)

دار البحوث العلمية

إعادة البناء الاسلامي والسلطة السياسية

د. اسماعيل راجي الفاروقي

(أ) المعنى الغيبي والقيمي للتوحيد :

يتمثل جوهر الممارسة الدينية في الاسلام في التوحيد ، أي شهادة أنه لا اله الا الله · وتنطبق الصفة الغيبية على هذا المبدأ من ناحيتين : ففي المرتبة الاولى ، يؤكد أن الحقيقة مزدوجة ، فهي تتكون من ملكوت كائن فوق الوجود المادي ، وملكوت مدرك بالحواس ، وطبقا لمبدأ التوحيد ، تعرف هاتان الحقيقتان بالله وغير الله ، أو الخالق والمخلوقين · وفي المرتبة الثانية ، نجد أن مبدأ التوحيد يصور الله سبحانه (بمقتضى المعاني الفعلية ، والمادية والنهائية لذلك الاصطلاح) كالسبب الأول للخلق ، ومن ثم يعترف بأن الله هو مصدر الكون ، ومصممه ، وصانعه · ولكنه وفقا لهذا القول نجد أن الاسلام لم يعلمنا أي شيء جديد ، لأن تلك الحقائق قد عرفت بالفعل لليهود والمسيحيين ، بل وأيضا العرب قبل الاسلام ·

لكن ما يعد اسلاميا بصفة مميزة ·· ومن ثم جديدا ·· في التوحيد باعتباره مبدأ غيبيا هو الناحية السلبية لذلك الاصطلاح ، فاعلانه أنه ليس ثمة كائن يمكن أن تعزى اليه الألوهية سوى الله يصطدم مع الافكار اليهودية ، والمسيحية ، وأفكار العرب قبل الاسلام ، التي تشرك كائنات أخرى مع الله ، وآلهة العرب التي كانت تتمثل في الحجارة والأخشاب ، والتي كان العابدون يوجهون اليها التسبيح والشكر ، ويسترضونها بالكهانة والتضحيات ، قد أنزلت الله الى مرتبة اعتبرته فيها مجرد اله يستكمل به العدد ·

وكما افترض الثالوث المسيحي وجود ثلاثة أشخاص في الألوهية كل منهم يعتبر بمثابة اله في حد ذاته ، وأكد أن الله قد ظهر في صورة البشر ، وهكذا قد انتهك ذلك الاعتقاد كلا من الوحدة الالهية ، وسمو الله فوق الوجود المادي ، أو أنه قد صور الله بطريقة تختلف تماما عن حقيقته · أما اليهودية فتعتبر الله في شكل متعدد وجمعي يتمثل في « الالوهيم » ، وتصف « الالوهيم » بأنه يتصل بالنساء من بنى البشر ، وهكذا فانها أيضا قد انتهكت كلا من مبدأ التوحيد وسمو الله فوق الوجود المادي ، وفوق ذلك ، فان الملوك اليهود واليهود بصفة عامة باطلاقهم اسم « عزرا » على « ابن » أو « أبناء » الله ، وباعتبارهم أن الله بمثابة أب اليهود ، الذين تختلف علاقاتهم معه تماما عن علاقات أي من المخلوقات الأخرى ، بكل هذه الاعتبارات أوجدت اليهودية منزلة متوسطة لسمو الله فوق الوجود المادي في مقابلة اعتبار أن كل شيء يعد بطريقة متساوية من خلق الله ، وليس من ذريته · ويبدو أن هؤلاء الذين يصوغون الحقائق قد أرادوا أن يؤكدوا سمو الجنس اليهودي على جميع الأجناس الاخرى ، ولذلك ، فان الاسلام قد سعى من خلال مبدأ التوحيد أن يطهر الدين تماما من كل شك يتعلق بوحدة الله وسموه فوق الوجود المادي · وقد حقق هدفا مزدوجا بمقتضى ذلك هو الاعتراف بالله كالخالق الأوحد للكون ، والنظر الى جميع الناس بطريقة متساوية باعتبارهم من خليقة الله ، منهم يحظون بنفس الصفات الاساسية للانسان كما يحظون بنفس الوضع في الكون :

وتوجد ناحية أخرى للتوحيد بالاضافة الى الناحية الغيبية هي الناحية القيمية ، فعند تأكيدنا أنه لا اله الا الله نعني أن الله هو القيمة المفردة

والنهائية ، وأن كل شيء آخر يعتبر فقط أداة تتوقف قيمتها على الله ، ويقاس بتحقيقها الخير الالهي النهائي ، ونعني أن الله هو الغاية النهائية لجميع المطالب ، وأن كل ما هو موجود في الكون يجب أن يماثل نفسه مع ارادة الله • وبمقتضى هذا الرأي ، فان الانسان يعد بمثابة العبد الذي يجب أن يكرس كل أعماله وقدراته لخدمة الله ، أو تحقيق الارادة الالهية ، أي تحقيق القيم السائدة على مدى الزمان ـ والمكان • وتوجد حقيقتان أخريان متضمنتان في ذلك تتعلقان بالوعي الأخلاقي وهما : أن الانسان يعتبر ذا فعالية ، وأن الخليقة تعد شيئا طيعا • فانه كما أكد القرآن ، ليس ثمة واجب الا وأوجدت « المقدرة » على أدائه وذلك فيما يتعلق بكل من الفاعل باعتباره وكيلا يدين بالأخلاق والمفعول به الذي يتمثل في كل شيء مدرك بالحواس يمكن معالجته (أي الخليقة) ، فمقدرة الشيء القابل للمعالجة على استقبال الأعمال الفعالة للانسان ومعاناة التحول هو ما يعنيه القرآن بفكرة التسخير ، وتأكيده أن الله قد أخضع كل شيء في الكون للانسان سواء على الأرض أو في السماء • وفيما يتعلق بمقدرة الفاعل على القيام بالعمل ، فيجب أن نضع في أذهاننا أن « الفعل الأخلاقي » لا يعني تقديم سلسلة جديدة من الأشياء السببية المترابطة ، فان ذلك يعد عملا حقيقيا من أعمال الخلق التي تقتصر على الله • أما « الفعل الأخلاقي » فيعني تحويل سلسلة الأشياء السببية المترابطة الى مسار يختلف عن مسارها لو لم يتم حدوث الفعل الأخلاقي ، فالمقدرة على اقامة الفعل الذي تتطلبه الأخلاق ليست بأكثر من ذلك ، أي تحويل واعادة توجيه سلسلة الأشياء السببية المترابطة الموجودة بالفعل في الكون الى غايات أخرى •

والناحية القيمية للتوحيد مثلها مثل الناحية الغيبية تقيم العلاقة بين الله وخليقته ، ولكننا نجد أنه في الناحية الغيبية تكمن كل المبادرة والعمل في الخالق ، أما الخليقة فتعد سلبية ، لانها تتأثر فقط بفعل الخلق الالهي والامداد بأسباب الحياة الذي يظل فيه الخالق حرا ومستقلا تماما • أما في الناحية القيمية ، فان المبادرة والفعل تكمن في الانسان ، ومن خلال الأفعال الانسانية يتم تحقيق شيء من الله • ومع ذلك ، فان التوحيد يؤكد أن ما يتم التوصل اليه من خلال الفعل الأخلاقي الذي يقوم به الانسان يمثل الارادة

الالهية التي لا تتأثر بما تم التوصل اليه ، ان الميزة الخاصة بالبداهة القيمية هي أنها تستدعي تحقيق ذاتها دون أن تعاني تلك الذات من أي تغيير ٠ ولذلك ، فان الاسلام يعترف بالعلاقة التي تقصر وجود الله على الادراك الحسي أو التصوري ، وبمقتضى ذلك ، فانه يميز بين ذات الله ، أي سموه الأبدي عن المعرفة الانسانية ، وبين ارادة الله التي تعد حقيقة قابلة للادراك ٠ وطبقا لغرضنا هنا ، بالمقارنة مع الجوهر الالهي الغير قابل للادراك ، نجد أن أمر الله ، وارادته ، وأفعاله ، وسنته تعد عبارات يمكن ان تتبادل فيما بينها ، ولو أننا افترضنا وجود اختلاف فيما بينها بالنسبة للمعاني الاضافية التي توحي بها ، فيجب أن ندرك أنها جميعها تتماثل في دلالتها ، أي في وجود الكائن الالهي القابل للادراك ، والذي نستطيع أن نطلق عليه « ما يعرف عن الله » ٠ ونستطيع أن نقول بصفة عامة أن ارادة الله تعتبر ذات طبيعة قابلة للادراك ، وتعتبر هدف العلوم الطبيعية ، وتعد قيمة في الأمور الانسانية ، وهي هدف علم الأخلاق ، كما انها هدف لعلوم الشريعة ، وتعتبر أيضا بمثابة وحي في الدين ٠

وبالرغم من جميع تلك التمييزات على المستوى القيمي ، فقد نقتنع بالقول أن الله قد كان دائما موضعا للحب والعبادة ، وقد كانت ارادته على مدى قرون عديدة موضع اخلاص واهتمام الجنس البشري ٠ وقد تم تلقي أوامره ، وتم فهمها واطاعتها ٠ لكن ما هو اذن الشيىء الذي يميز الممارسة الاسلامية على المستوى القيمي

ان التوحيد بشهادته المختصرة ، لا اله الا الله يعبر عن ثلاثة معان جديدة على المستوى القيمي : المعنى الأول أن الخليقة هي الشيء المادي الذي يجب أن يتحقق فيه الكمال المتمثل في الارادة الالهية ٠ ولذلك ، فان كل عنصر من عناصر الخليقة يتسم بالصلاح ، وان الكون لم يخلق على أفضل صورة فحسب ، بل انه خال من النقائص ويتسم بالكمال ٠ وفي الحقيقة ، فان الكون الذي قدمت اليه القيم عن طريق الانسان من خلال رؤيته الأخلاقية وأفعاله الأخلاقية يعد هو ذاته الغرض الالهي من الخليقة ٠ ونتيجة لذلك ، فان التمتع بقيمه الجوهرية أو النفعية لا يعتبر ذنبا ، فالحياة التي تتمثل فيها جميع القيم تعتبر أثرا من آثار الله ، ويتوقف الاحتفاظ بها وتدعيمها

على أفعال الانسان المتمثلة في التسبيح لله وعبادته ، وتغرس القيم الكونية السامية في كل فرد باعتبارها أداة للتوصل الى الحقيقة المطلقة ، وعلى عكس ذلك ، نجد أن المسيحية ، قد انتقصت من قدر الحياة الدنيا بتصويرها اياها بأنها تتكون من مجرد « كائنات حية » ، وأن البشرية تعد « مجموعة هائلة من الآثام » وأنه لن يأتي أبدا الزمان ـ والمكان عندما نتوصل للحقيقة المطلقة ٠

أما المعنى الثاني ، فهو أن الانسان لا يقع في مأزق الا ويستطيع أن يخرج نفسه منه ٠ فاعتبارات مثل كون طريق الانسان مليء بالعقبات ، وأن الانسان يميل الى الانقياد التام لأنانيته ، أو أن يتخذ أسهل الطرق التي تؤدي الى تحقيق المتعة والشعور بالنشاط والخفة ، تعد جميعها حقائق ، ولكنها ليست بأكثر واقعية من نقائضها ٠ ولذلك ، فان الانسان ليس بحاجة الى منقذ ، أو مسيح أو خلاص ، ولكنه في حاجة الى أن يكرس نفسه لأداء واجبه في الحياة ، وأن يقيس كفاءته بصورة مباشرة بمقدار منجزاته ٠ ولذلك ، فان الاسلام ، باختلافه عن المسيحية ، قد علمنا أن الروحية أي اتباع الارادة الالهية ـ دون تغيير التوازن الوجودي للخليقة ، ودون تحويل مسار الخيوط السببية للطبيعة على كل من مستوى الزمان ـ والمكان ، أي باختصار ، دون السياسة والاقتصاد يعتبر تظاهرا زائفا وغير ذي جدوى ـ انه يدعو الناس للسعادة العظيمة بدلا من الخلاص ، ويعدهم بالأجر في الحياة الدنيا والآخرة بما يتناسب مع أعمالهم ٠

أما المعنى الثالث الجديد للتوحيد على المستوى القيمي فهو أنه نظرا لأن الخير الذي يجب تحقيقه يتمثل في الارادة الالهية ، ونظرا لأن الارادة الالهية ، بمقتضى كونها ارادة الخالق ، تعتبر واحدة بالنسبة لجميع المخلوقات ويجب عليهم جميعا الالتزام بها ، فانه ليس من الممكن أن تكون هناك أي تفرقة بين الأماكن والأشخاص باعتبارهم القائمين بالفعل الأخلاقي ٠ ولقد تم تأكيد ذلك المعنى بواسطة عيسى والأنبياء الآخرين ، ولكنه نادرا ما كان يتم اتباعه بواسطة المسيحيين ، ومن ثم وجب اعادة ذكر ذلك الأمر مرة أخرى لصالحهم ، ومن الناحية الأخرى ، نجد أن اليهودية قد أنكرت المبدأ باصرار وحثت على عكسه ٠ أما فيما يتعلق بأنه ليس من الممكن أن تكون

ثمة تفرقة بين نقاط الزمان والمكان باعتبارهما محــــور العمـــل السياسي المتشعب ، وأنه لن تكون ثمة تفرقة بين الناس باعتبارهم القائمين بالأفعـــال الأخلاقية ، وكون الحياة الأخلاقية بالضرورة عالمية واجتماعية فـــي نفس الوقت ، فان ذلك كان بمثابة اكتشاف جديد لم يعرف أويمارس قبل ظهـــور الحركة الاسلامية الى الوجود ٠

ويبدو أن ذلك واقع في نطاق المنظور الخاص بتعاليم الأديان السامية ٠ ونظرا لأن الاسلام يضع الأشياء في اطار منظور أوسع ، فانه يعد تقدمـــا مفاجئا أيقظ العالم من السبات الذي استحوز عليه في انقسامه فيما بيـــن العقيدة الهندية والعقيدة الهلينية ٠ لقد اعتقد الهنود ــ طبقا لديانتهم ــ أن العالم في حد ذاته يمثل الحقيقة المطلقة (البراهما) ، ولكنه لا يعد علـــى الشكل المثالي ، بل انه يتخذ لنفسه شكلا مميزا خاصا وملموسا قد أدانوه ، وهم قد اعتقدوا أن صياغة الروح وتقييدها فـــي صورة حسية أو ماديـــة (البراهما) تعد شيئا غير مستحب ٠ ونتيجة لذلك ، اعتبروا الأمر الدينـــي الأخلاقي بمثابة فرار من ملكوت التشكيل المادي للأشياء (أي الخليقة) ، الذي أدانوه باعتباره شيئا بغيضا ، الى ملكوت الحقيقة المطلقة (أي السعادة القصوى البرهمية) التـــي مجدوهـــا باعتبارهـــا النعيم والخيـــر الاسمـــي٠ وبمقتضى ذلك الرأي ، فان مسيرة الكون ، أي الانجاب ، والتعبئة لانتـــاج الطعام ، والتعليم ، وتحويل الحياة الى جنة ، وصياغة التاريخ ، تعد بـــلا ريب رزائل لأنها تنشر ، وتضاعف وتطيل من تلك الحالة المتمثلة في صياغة الأشياء في الصورة المادية ٠ وفي الواقع ، فان المذهب الأخلاقي الوحيـــد الذي ينسجم مع هذا الرأي يعد فرديا ومنكرا للحياة ٠ لقـــد ظلت كل مـــن اليانية والبوذية الترافادية صادقة الولاء لتلك الرؤيا الأساسية الخاصـــة بالمعاهدات الفيداوية التـــي تعالج مشاكل فلسفية واسعة ٠٠ ولقـــد قبلت الهندوسية تلك الرؤيا لصالح النخبة المختارة من القوم واقترحت نظرة دينية شعبية تتطلع بمقتضاها الطوائف الاجتماعية المغلقة الى الآخرة فقط للخلاص من آلامها ، في حين تستمر في العمل في مناصبها المعينة فـــي الحياة دون الشعور بأي نوع من المتعة أو الرضاء عن النفس الذي يتحقق عـــن طريق اشعار الانسان بأنه يفي بالغرض من وجوده في الحياة ٠ وبطريقة مماثلة ،

فان البوذية المهانية قد احتفظت بتلك الرؤيا كخلفية لها وصاغت عقيدتها من المذهب الأخلاقي الصيني الفطري للعالم ، وعينت بعض الأسلاف من البشر ورفعتهم الى مصاف الآلهة ليكونوا بمثابة المخلصين الذين ينقذون البشرية من أحزان الحياة ·

وبادماج بعض عناصر الديانات المصرية واليونانية والمثرائية والأديان الشرقية الغامضة ، فان الهلينية قد استطاعت أن تغمر الحركة السامية لعيسى التي كانت تسعى الى اصلاح التقيد المفرط بالقانون الخاص باليهودية وعقيدتها التي تؤكد سمو الجنس اليهودي ، وقد تم الاحتفاظ بالعنصر اليوناني ــ المصري الذي ماثل بين الله والكون مع تعديله وتخفيفه ، وذلك بصياغته في مذهب التجسد الذي يظهر الله بمقتضاه في صورة البشر حتى يمكن الناس من أن يضفوا عليه صفة الألوهية · ولقد اجتمعت أشياء تتمثل في نبذ المضطهدين في الامبراطورية ، والمقت الروحي الشديد للمادة والكون ، وأمل المثرائية واليهودية في الخلاص ، لتمنح المسيحية حكمها التاريخي على الكون الذي بمقتضاه وسمته بالانحلال الخلقي ، ووسمت الحياة بأنها رزيلة مؤقتة ، والدولة والمجتمع بأنهما من عمل الشيطان ، والحياة الأخلاقية بأنها فردانية وزاهدة ·

لقد كان الشيء الذي أنجزه الاسلام هو تقديم الايضاح المجدد للرؤية ، فقد استبعد اعتقادي الهند ومصر اللذين ماثلا بين الحقيقة المطلقة والكون ، والخالق والخليقة ، سواء كان ذلك لصالح الخليقة كما كان الأمر في مصر واليونان القديمة ، أو لصالح « الخالق » كما كان في الهند · ولقد أعاد الاسلام تأكيد الرؤيا القديمة الخاصة بالعراق والتي تؤكد التباين التام بين الخالق والخليقة ، وتؤكد أن الانسان عبد في ملكوت الله · وبالاستفادة من التاريخ ، فان اعادة التأكيد تلك التي قام بها الاسلام كانت بمثابة تبلور لتلك الحكمة القديمة الخاصة بالعراق ·

(ب) المتضمنات التاريخية للتوحيد :

يلزم التوحيد الانسان باتباع الفضيلة في أفعاله ، أي اتباع المبادىء

الأخلاقية التي تقر أن قيمة الانسان أو عدم قيمته تقاس بدرجة النجاح التي يحرزها في تغييره لمسار العمليات على مدى الزمان ـ والمكان ، أو بمقدار التغيير الذي يحدثه في نفسه وفيما حوله · ان التوحيد لا ينكر المبادىء الأخلاقية المتضمنة في النية حيثما يتم تطبيق نفس الأسلوب القياسي طبقا لدرجة اعتناق الشخص للقيم التي تؤثر فقط على حالته من الشعور · ومن ثم فان الاثنين لا يتعارضان ، بل ان الاسلام في الحقيقة يتطلب الايفاء بالالتزامات الأخلاقية المتعلقة بالنية كخطوة تمهيدية للبدء في الايفاء بالالتزامات الأخلاقية المتعلقة بالفعل · والاسلام بمقتضى ذلك قد حال دون أن تصبح مبادئه الأخلاقية شيئا يتوقف على النتائج أو المنفعة المترتبة عليه مهما كانت الأهمية التي تضفى على تلك النتائج أو المنفعة ·

ومما ينتظر من المسلم الملتزم أن يعمل على تحويل مسيرة الزمان ـ والمكان ، وتغيير الكون · وبمقتضى خضوعه لله فقط كسيد له ، وتكريس نفسه ، وحياته ، وجميع نشاطه لخدمته ، وبادراكه أن مشيئة الله يجب تحقيقها على مدى الزمان والمكان ، فانه يجب أن يأخذ على عاتقه مواجهة الصعوبات ، وأن يفتح عينيه على واقع الأمر والتاريخ ، ويحاول أن يحقق ذلك التغيير المرغوب فيه · وهو لا يستطيع أن يحيا حياة رهبانية ، أو يعيش في عزلة ، الا اذا كان ذلك بهدف التدريب على ضبط النفس والسيطرة عليها · وحتى اذا كان ذلك هو الهدف ، فان تلك الممارسة لو لم تؤد الى تحقيق قدر من النجاح بالنسبة لتحويل الزمان ـ والمكان ، فانها سوف تكون انانية لا اخلاقية ، لأن الهدف في تلك الحالة سوف يتركز حول تشكيل الذات وكأن ذلك غاية في ذاته ، بدلا من الاعداد لتغيير العالم بما يتماثل مع النمط الالهي ·

وقد برر القرآن وجود الكون باقاضة ، ووصفه باعتباره ذلك الشيىء الذي يباشر فيه الانسان مهمته الكونية ، كما أكد القرآن أن الكون هو المملكة التي يجب أن يتحقق فيها الكمال بواسطة الانسان ، فان الفضيلة تتمثل في العمل ، ويتم الحصول على السعادة القصوى أو الفلاح من خلال العمل · وبمقتضى ذلك ، يشرح القرآن أن الغرض من الكون ككل ليس من الممكن أن يكون له معنى آخر سوى تغيير الخليقة المتمثلة في الرجل ،

والمرأة ، والأرض ، والمدن والبلدان ٠ وبالنسبة للسؤال من هو الذي ينكر الدين ؟ (ونجد أن الدين يعد تعبيرا أكثر شمولا من الله) يجيب القرآن أنه : فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين » ٠ ومن الواضح أن تزويد الكون ، أي ذلك الزمان والمكان ، بالقيم ، حتى القيم المادية مثل الطعام ، ليس ذا أهمية للدين فقط ، ولكنه ذو أهمية بالنسبة لجميع الامور المتعلقة بالدين ، ولهذا فان الايمان بالأخرويات (كالبعث والحساب) في الاسلام يختلف بصفة جذرية عنه في اليهودية والمسيحية ، ففي اليهودية نجد أن « ملكوت الله » يعد بديلا لوضع اليهود في المنفى ، أما ملكوت داود « فكان بمثابة شيء يعرض بواسطة هؤلاء الذين افتقدوا ملكوت الله والذين يجدون أنفسهم في أدنى مستويات الأسر والانحطاط ٠ وبالنسبة للمسيحية ، فان دفعتها الرئيسية كانت تتمثل في مصارعة التمركز حول العرق ، والميل نحو الأشياء المادية والمظاهر الخارجية الخاص باليهود ٠ ومن ثم كان من الضروري للمسيحية تطهير ملكوت داود من العوامل الدنيوية وفصله بشكل تام عن الزمان والمكان ٠ وقد أدى الاتجاه الذي كان سائدا بالفعل في اليهودية والمسيحية الى تطوير ذلك الأمر بشكل أكبر باضفاء الصفة العالمية عليه باعتباره خلاصا للبشرية وتطهيرا لها من الروابط الدنيوية ٠ وفي كلتا الحالتين ، فان « ملكوت الله » قد أصبح بمثابة « عالم آخر » وأصبحت الحياة الدنيا بمثابة مسرح مؤقت لقيصر ، والشيطان، والمادة في عالم يسوده الفساد وينتشر فيه اللصوص وأعمال السرقة ٠

والايمان بالاخرويات (كالبعث والحساب) في الاسلام ليس شيئا تمت صياغته على مدى التاريخ ٠ ولكنه مبين في القرآن بشكل واضح تماما ٠ وهو لا يدين بأي علاقة بالنسبة للأوضاع الراهنة الخاصة بمعتنقيه كما هو الحال في اليهودية والمسيحية ، فان ذلك الايمان يعد بمثابة ذروة الحياة الأخلاقية على الأرض ، تلك الذروة التي تتجسد في الثواب والعقاب ٠ والحياة في شكلها المألوف لدينا لن تتكرر مرة أخرى ، تحت ظروف أخرى وبأقدار مختلفة للبشر تغاير معاناتهم الحالية ، وهذه الحياة هي الملكوت الوحيد المفرد ، ومسيرة الزمان ــ والمكان هذه هي المسيرة الوحيدة ، والانسان فقط هو الذي يستطيع اتخاذ الأمور التي تجعل الكون في الصورة

التي يجب أن يكون عليها · وحالما تنتهي الحياة ، يمكن حينئذ فقط اجـراء الأحكام واقامتها وتطبيق الثواب والعقاب ، ويتم ذلك بكيفية تختلف تماما عن المسار المألوف لدينا للأشياء في الزمان ـ والمكان ، فذلك سوف يكون أمرا فوق الوجود المـــادي ، يفـوق المعرفة الانســانيـة تماما ، فيمـا عـدا وصفـــه المجازي الذي ينقل الينا عن طريق الوحي ·

وكنتيجة لذلك ، تكتسب أمور الحياة في الاسلام أهمية خطيرة للغاية · والتاريخ يعد حاسما بالنسبة للمسلم كما هو حاسم بالنسبة للشيوعي ، فيما عدا أن المسلم يعرف نفسه ، ويعرف أنه لا يمثل الحقيقة المطلقة ، ولكنه هو صانع التاريخ ، فالمسلم يعتقد عن ثقة أن ما يقرره الله ليكون بمثابة التاريخ في النهاية هو النتيجة المباشرة لسلوكه على مدى التاريخ ، على كل مـن المستوى الشخصي والفـــردي ، وأيضا علـــى المستـــوى الاشتراكي او الاجتماعي · وفي حين أن الشيوعي يعتبر التاريخ في حـد ذاته الحقيقـة المطلقة ، ومن ثم يعتبره ضروريا ، وأن المسيحي يعتبر التاريخ غير ملائم ، وغير ضروري ، بل وبغيضا ، فان المسلم يعتقد أن التاريخ يعد المســـرح ، والمادة ، والاختبار ، والجوهر ، والغرض من الخليقة ذاتها · ويتبع ذلـك أن الاسلام يعرف المسلم بأنه الشخص « الجاد » الذي يعتبـر فـي الوجود والخليقة ، ويعلن بقوة « ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك » ، ويحيا الحياة الشاقة التي تتمثل في التدخل لأقصى درجة ممكنة فـــي عمليات الطبيعـة والتاريخ ، وهو الذي يتقبل اصدار الحكم عليه بمقتضى انجازاته أو فشلـه في التأثير على التاريخ · وهكذا ، فان التوحيد يمكن المسلم من أن ينظـر الى نفسه باعتباره محور التاريخ ، لأنه هو خليفة الله الوحيد الذي يستطيع تنفيذ ارادة الله على مدى التاريخ ·

تلك هي النظرة الوحيدة القادرة على شرح سلوك النبـــي والصحابه والأجيال المبكرة من المسلمين ، فالرؤيا التي تمثلت لمحمد في غار حراء ، والأمور الالهية التي تمثلت لـه من خلال جبريل ، قد حثته على التوجه الى مكة ليقوم بالعمل ويحول مسار الانسانية والتاريخ · ولكن تلك الرؤيا لـم تحتجزه في حالة من المعاناة ، أو تحثه على الرغبة أو السعي لتكرارها ، ولم تثر مشاعر الحسد في أصحابه لعـدم مرورهم بنفس التجربة ، ولكنهـا

قد أمرت محمداً بوضوح أن يقوم بتغيير اتجاه الحياة الواقعية المتمثلة في الزمان ـ والمكان الى ما يتوافق مع الشكل الالهي · لعل ذلك هو التمييز النهائي الذي يميز تجربة محمد عن تجربة عيسى في المسيحية ، أي أنه في حين اعادتها التأكيد على القيم الشخصية الخاصة بعيسى ، فانها أضافت اليها ـ كشرط أساسي ـ الرؤيا القائلة بأن أشياء مثل التطلع الى الله ، وحب الله ، والاستغراق فيه ، والعيش به ، ليست بذات قيمة لو لم تؤد الى الارتفاع بهذا الكون ، وهذا التاريخ ، وهذه المادة بطريقة فعالة حتى يتم تحقيق القيم التي تمثل ارادة الله · لقد كانت هذه الايجابية في التجربة الدينية هي التي جعلت النبي محمد يجيب مناشدة له بالتخلي عن تغيير الوضع الراهن بواسطة الاسلام بالكلمات التالية :

« لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته أبداً » ·

وبدلا من أن يستسلم لأعدائه بطريقة سلبية ويجعل من نفسه كبش الفداء ، فان محمداً قد فاقهم حيلة ، وهاجر الى المدينة وكون في الأسبوع الأول لهجرته أول دولة اسلامية ، ووضع دستورها · ان نبوة محمد لم تتكون من أكثر من تلقي الرسالة ونقلها ، ولكن الرسالة كانت ذات مضمون ، وقد كان محمد أول من التزم بما أمرت به ·· لقد أملي عليه ذلك المضمون أن يتدخل في عمليات الطبيعة ، وفي أسلوب حياة قومه وحياة جميع الناس ، ويحقق التحول المرغوب فيه · وبعد مضي تلك المسيرة اللامعة للقيادة في جميع جبهات الحياة ·· التي ابتدأت من أكثر الأوجه شخصية ، الى الأوجه العسكرية ، والسياسية والقضائية ـ والتي تم توحيد بلاد العرب في خلالها وتعبئتها لتقوم بأخطر تدخل في تاريخ العالم ، توفى محمد بعد أن ترك جيشا معبأ يقف على أهبة الاستعداد لنشر الاسلام في العالم خارج بلاد العرب ·

ولقد قام المسلمون الأوائل ـ الذين استحوزت عليهم رؤيا النبي وحماسه الشخصي ـ باقتحام ميدان التاريخ ـ دون توان ـ لاحداث التغيير الذاتي في الأفراد الذين ينتمون لجميع الأجناس والحضارات ، واحداث التغيير في أنماط حياتهم اليومية ، وفي حضارات المجتمعات وأيضا في

الخرائط ، والخطوط الكفافية ، والصور الظلية للقــرى والمدن وحتــى الامبراطوريات ٠ وكلمة عقبة بن نافع الشهيرة على شاطىء الأطلنطي فــي المغرب ، حينما قال (لو أنني أعرف أنه توجد أرض فيما وراء المحيط لعبرته فوق ظهر جوادي !) نموذج للروح السائدة في الجيل الجديد الــذي نشأ على تعاليم الاسلام ، فالمهمة التي اتخذها المسلمون على عاتقهم كانت تعد عالمية ، وقد كانوا دائما يودون التأكد من اتمامها على أكمل وجه ٠ وتعتبر تلك المهمة ذات طبيعة أخلاقية ودينية ، لأن المسلم لــم يكن يعنــي بالمنصب السياسي أو الكسب الاقتصادي ، وانما كل ما كان يعنيه كان يتمثل في اقامة حياة يسود فيها حكم النظام العالمي الجديد ، تلك الحياة التي لا يجري فيها أي ظلم الا ولقي جزاءه ، وتسود فيها الحرية بالنسبة لنقــل الأفكار ويكون لدى الناس حرية الاقناع والاقتناع ، ويستطيع الاسلام أن يدعو فيها الناس الى التوحيد بالله ، والى الايمان بالحقيقة والقيم ٠ ولو لم يوجد التاريخ ذاته من قبل ويحث المسلمين بقوة على اعادة تشكيله ، لكان المسلم قد صنع ذلك التاريخ ، والمثل لذلك هو حي بن يقظان ، الذي بعــد أن أدرك وجود الله والارادة الالهية ، قام بنحت طوق من الأشجار ليعبر به البحار ، وانهي عزلته الفردية وتقدم لاستكشاف المجتمع والعالم والمساهمة في صنع التاريخ ٠

(ج) متضمنات التوحيد بالنسبة للنظرية الاجتماعية (الأمة) :

١ ـ المتضمنات النظرية :

تحقيق الارادة الالهية ، أو تطبيق القيم ، يتطلب وجود الأمة ، أي الهيئة المكونة من اناس متحدين سويا ، يكون باعثهم للعمــل هــو الأرادة الالهية ، وتملى تلك الحاجة على الأمة بواسطة الاعتبارات التالية التي تنبــع جميعها من طبيعة التجربة الدينية في الاسلام ٠

(أ) الطبيعة العامة للحياة الاسلامية :

عندما نتحدث عن المبادىء الأخلاقية المتعلقة بالنية ، وحينما تعد القيمة

الأخلاقية بمثابة دالة الالتزام الشخصي في لحظة معينة ، ومن ثم تعد بمثابة دالة حالة الشعور بالنسبة للشخص ، فانه ليس من الممكن أن يكون هناك أي حكم على الفرد سوى ضميره ٠٠ والله ٠ ونظرا لأن تلك المسألة تعد شخصية وذاتية تماما ، وليس ثمة شخص يستطيع أن يتعرف على نقاء القلب ودوافعه وأعماله الذاتية سوى الشخص ذاته ٠ وذلك هو السبب في أن أي نظام اجتماعي يتعلق بالمبادىء الأخلاقية المتعلقة بالنية يفترض قيامه على أساس الشرف حيث يكون الضمير الشخصي دائما القاضي ، وان الدور الوحيد الذي يستطيع الأشخاص الآخرون القيام به في تلك العملية هو دور الناصح ٠ وحتى عندما يعلن الضمير أن الشخص مذنب ويصدر الحكم ضده بالتكفير أو التعويض ، فانه يقوم أيضا بالعمل بدور القاضي الوحيد الذي يراقب تنفيذ الحكم ٠ ونستطيع القول أن التغيير المتطلب تحقيقه على أي مستوى يتمثل في التغيير في الضمير ويتم من خلال الضمير ذاته ، ومن الواضح أننا لسنا في حاجة لشيىء سوى الضمير لتقرير الذنب وتقرير الاصلاح أيضا ٠ أما فيما يتعلق بالوجود الفعلي للجيران أو « الأشخاص الآخرين » ، فليس ثمة ضرورة له ، تلك يجب أن تكون هي « الفكرة » بالنسبة للجيران والأشخاص الآخرين ، نظرا لأن مجرد وجود تلك الفكرة (حتى اذا كانت مجرد هذيان) يكفي لأن يجعل الشخص يضفي الصفة الأخلاقية على ارادته ، أو أفعاله ، أو نيته ٠ ولكن الأمر يختلف بالنسبة للمبادىء الأخلاقية التي تتعلق بالفعل ، حينما تكون الاضطرابات والتأثيرات القابلة للقياس التي تم احداثها في الزمان والمكان هي التي تقرر قيمة أو عدم قيمة الفعل ٠ وفي هذا الصدد ، لا يكون تطبيق القانون ممكنا فحسب ، بل يكون من الضروري تطبيقه هو وفروعه المتمثلة في البحث ، والتشريع ، والاعلان ، والنظام القضائي الهرمي التسلسل والأداة التنفيذية ، تلك التنظيمات والأدوات تعد جزءا مكونا من المجتمع أو الأمة ٠ ولكن ذلك لا يضعف بأي حال من مهمة الضمير الذي يستمر في العمل في اطار المبادىء الأخلاقية المتعلقة بالفعل كما يقوم بالعمل في اطار المبادىء الأخلاقية المتعلقة بالنية ٠ وبالاضافة الى ذلك ، فان الاساليب الجديدة في المجتمع (أي التشريعية ، والقضائية ، والتنفيذية) يجب أن تدخل في الصورة وتنظم

حياة الناس ، وليس نواياهم ، وتنظم أسلوبهم في تغيير سلسلة الأشياء السببية المترابطة في الكون ، ذلك التغيير الذي يتمثل في تحويلها تجاه توازن طبيعي مختلف سواء كان على وجه أفضل أو أسوأ ٠ ولذلك ، نجد أن الاسلام يضع القانون الذي يعلو على نطاق الضمير ، ويؤسس المحاكم والدولة التي تعلو على نطاق الكنيسة ورجال الدين باعتبارهم معلمين ونماذج يحتذي حذوها ٠

(ب) الحاجة للوجود الفعلي والثابت لبنيان اجتماعي:

يلزم من فكرة الاسلام عن الأوامر الأخلاقية الدينية بأنها تحول في الزمان والمكان ، وأيضا من فكرته عن طبيعة الأمانة بأنها بمثابة قيمة أخلاقية ، يلزم من هذا استحالة وجود الاسلام دون وجود البشرية والحياة ، فمن الواضح أنه لا يمكن احداث تغيير في الزمان لو لم يوجد ترابط بين الزمان والمكان، وتنطبق نفس العلاقة أيضا بالنسبة للبشرية، فلو لم يحصل الناس على حق الانتفاع بالأرض لم يكن ثمة معنى لاحداث التغيير في حالتها ، واذا لم يقم الناس باستهلاك ثمرات التغيير ، فانه بالطبع لن يكون من الممكن احداث ذلك التغيير سوى مرة واحدة ، وليس على مدى الزمان طبقا لما يتطلبه الاسلام ٠ ومن ثم ، فان كدح البشرية ، ومعاناتها ، واستمتاعها بثمرات جهدها يعد شيئا ضروريا ، ولكنه ليس من الممكن استمراره أو بقاؤه بدون وجود النظام الاجتماعي ٠

وفيما يتعلق بالجانب الأخلاقي من الارادة الالهية ، فان تحقيقه يعد ممكنا فقط في اطار العلاقات الانسانية التي تسود بين الأفراد وفقا للنظام الاجتماعي ، ويعد جوهر القيمة الأخلاقية في حد ذاته البنيان للعلاقات الانسانية والمعاملات الانسانية ٠ فمثلا ، عندما لا يكون ثمة بيع أو شراء أو تبادل للسلع والخدمات ، فلن يكون ثمة مجال لممارسة العدل والأمانة بحكم طبيعة الحال وعندما ينعدم عنصر الندرة التي تتمثل في اغناء بعض الناس ومعاناة البعض الآخر ، وعندما لا يكون ثمة شخص في حالة معاناة أو في حاجة الى العون ، فلن يكون ثمة مجال لأي ممارسة

خيرية • حينئذ ، نستطيع أن نقول ان المجتمع في شكله لدينا يعد شرطا ضروريا للأخلاق ، وهو لا يعتبر بأكثر أو أقل من اطار يتضمن مجموعة من الأفراد الأحرار الذين يتعاملون سويا ويؤثرون بصفة متبادلة على الكون من خلال تأثير كل منهم على شخص الآخر •

• ويعد المجتمع شرطا للفلاح الديني ، أو السعادة العظمى ، وعلى عكس ذلك ، فانه ليس من الممكن أن يوجد أي مجتمع أو أن يستمر على المدى الطويل بدون الأخلاق • والا ، فانه لن يكون ثمة خلاص مما أطلق عليه **توماس هوبز** bellum omnium contra omens فانه حتى عصابات اللصوص يجب أن تضع نوعا من النظام الأخلاقي لأعضائها لو أنها كانت راغبة في استمرارها في البقاء كعصابة لصوص •

(ج ـ وثاقة صلة علم القيم): ـ ان الايفاء بالارادة الالهية يتطلب التعرف على تلك الارادة • وتختلف تلك المعرفة في المذهب الفردي عنها في المذهب الاجتماعي ، لأن آراء كل من المذهبين تختلف فيما يتعلق بالارادة الالهية ، أولا ، ان السعي الاجتماعي وراء القيم يؤدي الى نتائج تختلف من ناحية الكيف عن السعي الفردي • فان ترتيب القيم طبقا لأهميتها يختلف في المذهب الاجتماعي الذي يتم النظر فيه الى كل شيء في ضوء مصلحة المجتمع ككل• وبمقتضى تلك النظرة ، تنشأ علاقات قيمية جديدة بين القيم المختلفة ، وقد يكون من الممكن التوصل الى حلول بالنسبة للقوانين القديمة المتناقضة واكتشاف قوانين جديدة ، وفي الحقيقة ، فانه قد يكون من الممكن اقرار قيم جديدة غير خاضعة لاعتراض الضمير على المستوى الشخصي • ثانيا ، في حين أن الصورة التي يجب أن تكون عليها الاشياء تتوقف على القيم وتعد في الحقيقة صياغة لها ؛ فان الصورة التي يجب أن تكون عليها القيم ترتبط بشكل لا ينفصم مع الأشياء المادية الواقعية الموجودة التي يكون من المفترض أن تلك القيم سوف تقوم باحداث التغيير بها • ان الرغبة الأولى لعلم الأخلاق التي تتمثل في تحقيق القيم على أكمل صورة تكون مستحيلة لو لم ننظر بعين الاعتبار الى جميع الأشياء الممكنة التي يجب تحقيقها من خلال تلك القيم • والأشياء الواجب فعلها تختلف أساسا وفقا للمكان الذي يتم تحقيقها به • والمذهب الاجتماعي لا يعني مجرد تحقيق زيادة كمية • ثالثا ، نظرا لأن القيم تعد

بمثابة شيء انتقالي ، أي أنها تحرك أشخاصا آخرين الى جانب هؤلاء الذين تحثهم على البدء بالعمل في حالة كون تحقيق تلك القيم ذا صفة عمـوميـة ، فان خسارة أكيدة تكون لقيم العالم بأجمعها لو أنه تم تقييد صفتها الانتقالية بأي حال • فان الادراك الحسي للجماعة وتحقيقها لما تهدف اليه قد يؤدي الى اكتشاف « مجال من العلة والمعلول » الذي لا يكون في امكانية أي شخص أن يسبر غوره بداهة • رابعا ، توجد لدينا الفائدة الجدلية الوجـوديـة للرؤية والانجاز التي تسمو فوق الوجود المادي لأي شيء نظري نستطيع أن نتنـاوله بالمناقشة •

٢ ــ المتضمنات العملية :

هذه المجموعة الأخيرة من الاعتبارات تجعل من الضروري أن يكـون تحقيق الارادة الالهية على المستوى الاجتماعي • وبالاضافة الى الحقيقتين البديهيتين الأوليين اللتين تتعلقان بالمبادىء الأخلاقية بالنسبة للأفعال،والوجود الفعلي لبنيان اجتماعي مستمر ، فان تلك الاعتبارات باعتبارها جزءا مكونـا من الممارسة الدينية الاسلامية تتضمن ثلاثة مبادىء تؤثر على الممارسـة ، والنشاط في المجتمع الاسلامي • وتلك المبادىء هي العالمية ، والمجموعيـة والحـرية •

١ ــ ان مماثلة الإرادة الالهية بالقيم تحرر القيم من جميع الهيئـات الخاصة التي يصطلح عادة على أنها المصادر المعيارية للقيم ، مثل القبيلة ، أو الجنس ، أو الأرض أو الحضارة • ونظرا لأن الله بمفرده هو الله ، وكل كائن آخر يعد واحدا من خلقه ، وأن كلا من نوعى الحقيقة يتصف بالشمول بشكل تبادلي ، فان صفة الخليقة تنطبق علىجميع المخلوقات بطريقة متساوية• ويعني ذلك أن وحدة الله ، التي تمثل وحدة الحقيقة ووحدة القيم تتضمن تماثل القيم بالنسبة للجميع ، ومن ثم تتضمن استقلال تلك القيم عن الجميع ،وتتضمن أيضا أن الالتزام الأخلاقي والنداء الأخلاقي الباطني الذي يعزى الى المخلوق بصفته مخلوقا ينطبق بطريقة متساوية على الجميع • وكما تنطبق أساليب الله التي تتمثل في تنظيم الكون على جميع المخلوقات ، فان ارادته أيضـا تنطبق على البشر أجمعين بطريقة متساوية • وفيما يتعلق بالتكريس الأخلاقي،

فان أي تمييز بين الانسان وأخيه الانسان يعد تهديدا لوحدة القيم ، ومن ثم لوحدة الله • ولذلك ، فان القيم ، أو الأمر الأخلاقي ، يعد أمرا للجميع ، وليس من الممكن قصر الالتزام به ، أو ما يجب أن تكون عليه الأشياء وما يجب أن يتم فعله على طبقة من البشر خاصة •

وينتج ذلك المبدأ الخاص بالمجتمع الاسلامي نتيجتين : أولا ، أن المجتمع الاسلامي ليس من الممكن أبدا أن يقصر نفسه على أعضاء أي قبيلة ، أو أمة ، أو جنس أو جماعة ، ولكنه بالطبع يستطيع ، بل في الحقيقة يجب أن يبتدىء من مكان ما وبشخص ما ، وهو يستطيع لفترة محدودة ، وفي مكان محدود أن يفرض أي قيود يرغب فيها وفقا للاعتبارات الاستراتيجية ، ولكن لا يستطيع أبدا أن يغلق أبوابه على المبادىء ولا يستطيع أن يهدأ أبدا الى أن يشتمل البشرية بأجمعها •وانه ليخون علة وجوده اذا منع أي شخص في أي وقت من أن ينضم اليه ، فان حق الانسان في هذه العضوية يعد حقا طبيعيا يمنح اليه بمقتضى وجوده ذاته • ثانيا ، ان المجتمع الاسلامي يجب أن يمتد ليشمل البشرية وانه لا يستطيع أن يهدأ الى أن ينجح في تحقيق ذلك• وأدعاء المجتمع الاسلامية ، ومن ثم الشرعية تحت راية الاسلام ، ينشأ عن اذعانه الذي يتسم بالفعالية لدعوة الله ، وتلك الدعوة ليست مجرد دعوة للوجود أو الفناء والسعى وراء السعادة الشخصية ، أو لمجرد وجود عدد من الأشخاص المسلمين ، ولكنها دعوة لتغيير جميع البشر ، والزمان والمكان • والمجتمع الاسلامي يعد وسيلة وغاية ، فيعد الوسيلة عندما يمثل جزءا من العالم ويعد الغاية عندما يشمل العالم بأجمعه •

ان النظريات النفعية عن المجتمع تسير بأسلوب يتعارض مع الدعوة الاسلامية لأنها تصور المجتمع أداة للبقاء المادي ، ووسيلة لتحقيق التخصص في العمل والرفاهة الكمالية • وبالرغم من أن تلك الأشياء تعد بالتأكيد عناصر في نمو المجتمع الاسلامي ، فان تفسير المجتمع في اطارها يعد ارتكابا لخطأ الانتقاص من قدر ذلك المجتمع • أما النظريات الأخرى التي لا تتطلب من المجتمع أن ينتشر على أساس الرغبة في قصره على « الصفوة المختارة » ، أو الجنس ، أو اللغة والحضارة ، تعد نسبية وهي تتعارض مع الصفة العالمية كما تتعارض مع التوحيد •

لقد تفهم المسلمون النتيجتين اللتين ذكرناهما فيما سبق على مدى التاريخ وقد أكدت الآية القرآنية التي تعلن أن جميع الناس ينحدرون من أصل واحد أنه قد تم تنظيم الناس في شعوب وقبائل حتى يتعاونوا سويا ويزيدوا من اخصاب الأرض ، ولقد كانت تلك الآية وغيرها من الآيات المماثلة دائما على كل لسان ، ولينطبق ذلك أيضا على خطبة النبي في حجة الوداع : « كلكم لآدم وآدم من تراب · لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى ·»

والقبلية والقومية اللتان تتعارضان بالفعل مع المبادىء المتضمنة في المجتمع الاسلامي تعتبران متماثلتين في أساسهما ، بالرغم من أن « القبلية » التي ينتمي اليها البعض قد تكون أصغر وأكثر تقيدا عن « الأمة » التي ينتمي اليها البعض الآخر · وكلاهما يدعى تماثل القيم بالنسبة للأعضاء في مجموعة معينة ، لأن كل مجموعة طبقا لرأيهم ، هي التي تضع تلك القيم التي تدين بها · ومن ثم ، فهي تعد مصدر تلك القيم وواضعتها · وذلك الرأي يخول بصفة مباشرة لكل مجموعة أن تضع المعايير والقيم الخاصة بها طبقا لمشيئتها ، أما عنصر « التجمع » فليس من الممكن الادعاء أنه يقتصر على أي مجموعة معينة ، ونظرا لأن التجمع هو المقياس النهائي ، فان أي عدد من الناس يشكلون أنفسهم في جماعة يستطيعون ادعاء نفس الحق · ولذلك ، فان النسبية تتضمن بالضرورة التعدد ، وتلك الفرضية السابقة تتضمن بالضرورة الاختلاف أو التشعب بدون تقديم أداة شاملة وفعالة بالنسبة للجماعات المتجادلة· وسوف يكون الصراع أمرا حتميا لو لم تتم تصفية الجدال عن طريق التشابه التصادفي ، أو التماثل في آراء المجموعتين ، أو عن طريق تسليم احدى المجموعتين الى الأخرى · ان الافتراض هنا هو أن كل مجموعة تمثل المصدر النهائي للقيم التي تدين بها ومن ثم ، فان أي معيار يكمن وراء نطاق خبرة أو معرفة المجموعة يعد غير شرعي ويؤدي الى المشاكل والخلافات بين الأطراف المتصارعة ، وعلى أساس ذلك الافتراض السابق فلن يكون ثمة حل للصراع · واذا ساد الاعتقاد بين أعضاء المجموعتين المتجادلتين أن الصراع بينهما قد وصل الى أقصاه ، فلن يكون ثمة مهرب من القتال الذي يترتب عنه هزيمة أو دمار أحد الطرفين على يد الآخر · ولكننا اذا أقررنا تلك النظرة السلبية للقيم فلن يكون ثمة أمن حتى بالنسبة للطرف المنتصر الذي هزم

معارضيه • وان مجرد تماسك المجموعة قد مكنها من عرض قضيتها والدفاع عنها ، ومن ثم فان أي عدد من الأفراد بداخل تلك المجموعة ذاتها يكون لديهم نفس الحق في تنظيم أنفسهم واعتبار أنهم مجموعة منفردة تسعى الى غايات مختلفة ، ولن تكون للمجموعة الكبرى أية وسائل دفاعية ضد تلك المجموعات الفرعية المنشقة سوى القوة ، وسرعان ما سوف ينهار بنيان المجتمع• فـان القبائل أو العشائر المتنافسة بداخل نفس القبيلة ـ وذلك يتشابه كثيرا مـع الوضع الذي واجهه الاسلام في بلاد العرب في أواخر القرن السابع ـ سوف تتشابك كل منها مع الأخرى في صراعات لا نهاية لها ولا أمل في حلها• ونجد أن تاريخ أوروبا المتمثل في الفترة التالية لحركة الاصلاح الديني لم يختلـف كثيرا عن ذلك ، بالرغم من أن الوحدات المتصارعة كانت أكبر حجما الى حـد بعيد•

وطبقا للاسلام ، نقول : انه ليس من الممكن أن تكون ثمـة تفرقة بيـن الانسان وأخيه الانسان ، فالمجتمع الاسلامي مفتوح ، ويستطيع أي انسـان أن ينضم اليه اما بصفته كعضو مكون أو بصفته قـد أعطى الميثـاق (أي باعتباره ذميا) ، كما أن المجتمع الاسلامي يجب أن يسعى لأن ينتشر حتـى يشمل البشرية بأجمعها ، وان لم يفعل ذلك فانه لن يكون من الممكن أن تنطبق عليه صفة الاسلامية • ومن ثم فانه يستمر فقط في الوجود بصفتـه مجتمعا مسلما في انتظار ادماجه في مجتمع آخر سواء كان اسلاميا أو غير اسلامي •

ب ـ والمتضمن العملي الثاني للتوحيد فيما يتعلق بالمجتمع من الممكـن تعريفه بأنه يتمثل في تطبيق أحكام المجتمع الاسلامي في جميع نواحي وأوجه الحياة الانسانية • ان ارادة الله ، أو القيم تتضمن كل الصلاح أينما توجد ، ويعد الصلاح بالطبع كلي الوجود ومن الممكن تطبيقه في جميع أوجه الحيـاة الانسانية • ويتبع ذلك أن المجتمع يجب أن يسعى الى تحقيق الارادة الالهيـة على جميع المستويات التي تستطيع أن تصل اليها وتؤثر عليها وتحولها الى الأفضل ، ولكننا لا نعنى بذلك أن المجتمع لا يستطيع أن ينظم تسلسلا هرميـا للأولويات ، فان تكريس المجتمع لجزء كبير من اجمالي طاقته الى الدعـوة أو الرسالة ، أو الدفاع ، او التعليم أو التنمية الاقتصادية لن يؤدي الى اعتراض أي شخص •

ان الفقه الاسلامي والمبادىء الاسلامية قد صنفا الانشطة الانسانية بطريقة ملائمة في خمسة أنواع : الزامية (واجب) ومحرمة (حرام) ، وموصى بها (مندوبة) ، وموصى بعدم القيام بها (مكروهة) ، ومحايدة (مباحة) · لقد أعلن الاسلام قوانينه العامة ، المتمثلة في الشريعة ، ولقد عرض نموذجا للسلوك يتمثل في شخص النبي والصحابة ، وحث المسلمين والمسلمات على الاقتداء به ، وبالاضافة الى ذلك ، فان الاسلام قد وضع أسلوبا للحياة أعلنه من خلال الفلكلور (النثر) والشعر ، والمهرجانات والمناسبات العامة · وبالرغم من أن تلك الاجراءات تختلف في درجة القسر التي تتبعها ضد المنتهكين ، ودرجة الاحترام والتبجيل للملتزمين ، فانها تتماثل في افتراضها وثاقة صلة الاسلام بالنسبة لجميع الأنشطة التي يقوم بها الناس · ان أي مجتمع اسلامي يقصر نشاطه على وجه واحد أو وجهين من أوجه الحياة سوف يفقد ادعاءه الاسلامية · وفي تلك الحالة ، فانه سوف يتدهور حتى يصبح مجرد اتحاد عام أو مجتمع تعاوني ، يكون المبرر الوحيد لوجوده هو الايفاء بواحدة أو أكثر من الحاجات الاقتصادية ، أو الاجتماعية أو السياسية لأعضائه · ويعد المجتمع الاسلامي متماسكا لأنه مجتمع أيديولوجي ، أي أنه يسعى لتحقيق ما يضعه نصب عينيه من خلال الدولة · ان تلك الوحدة الكلية في العمل لم تكن هدفا للمجتمع فحسب ، ولكنها كانت سياسة ادارية للدولة (الخلافة) أيضا ·

وتفتقر المجتمعات الغربية الى مثل ذلك التماسك لأنها تعين أدوارا مختلفة لكل من المجتمع والدولة · وفي حين أن تلك المجتمعات في الواقع تمارس قوة كبيرة في اقامة التجانس بين مواطنيها وادماج الوافدين الجدد في ثقافة المجتمع ، فان دور الدولة يقتصر على ممارسة السلطة ، وذلك يرجع بصفة كبيرة الى التاريخ الطويل من اساءة استخدام السلطة والصراع بين الملكية ، والاقطاع ، والكنيسة وقوى الشعب ·

وكنتيجة لذلك ، فان نظام الحكم الدستوري بالنسبة لهم كان يعني أن الدولة يجب ان تستخدم السلطة السياسية فقط بالقدر الأدنى اللازم لاقرار الأمن الداخلي ، ولاقامة دفاع خارجي فعال ، وتوفير القدر الضروري من الخدمات الاساسية التي يتطلبها الصالح العام · وفي العصور الحديثة

فقط ظهرت مفاهيم مثل الصالح العام للطبقات المعوزة ، والمقدرة الابداعيـة ، ووقت الفراغ ، وتنظيم الصناعات والخدمات الاساسية · لقد كان الاساس الذي تم بمقتضاه تقييد السلطة السياسية للدولة في الماضي يتمثل في المبدأ القائل أن حالة الطبيعة فيما قبل تنظيم المجتمع كانت صالحة ومن ثم ليست في حاجة الى أي تدخل من المجتمع المنظم ، أو أنها كانت رديئة ومن ثم فهي تحتاج الى الحد الادنى الضروري للسيطرة عليها · وان الرأي الأخير ، الذي يعد أكثر شيوعا ، قد دعم موقفه بادعاء الأشخاص النزاعين للشك بـأن الصلاح يعد شيئا غير قابل للمعرفة ، وأنه ليس لدينا شيء سوى مجموعة من الرغبات والأهداف الأخلاقية المتباينة،ومن ثم فان البديل الوحيد للاستبداد يتمثل في النسبية أو سياسة عدم التدخل · ولكن جميع تلك الأسس تتعارض مع الرأي الاسلامي القائل بأن الطبيعة تتسم بالصلاح والطهر ولكنها في حاجة الى اعادة صياغتها حتى تطابق النموذج الالهي ، وأن الارادة الالهية ، أو الصلاح يعد بمثابة شيء قابل للمعرفة عن طريق العقل ، وأيضا عن طريـق الوحي ، وأن الانسان يستطيع أن يقوم بفعل صالح أو ردىء ، ولكنه يعـد مسئولا عن كلا النوعين من أفعاله ·

ج ـ أما المتضمن العملي الثالث للتوحيد بالنسبة للمجتمع فهو مبدأ المسئولية · فالحكم الذي يقوم على أساس اخضاع الفرد للدولة بطـريقـة تامة يكون دائما عرضة للتحول الى حكم استبدادي ، فان التنظيم المتسم بالصرامة وسيطرة الدولة على جميع النشاطات يقضي على جهد المجتمع في التوصل الى القيم الأخلاقية ·ومن ثم تنشأ الحاجة الى مبدأ آخر لمواجهـة ذلك التدهور ·

وكل شخص ، كما يقول لنا الاسلام ، يعد مكلفا ، أي أنه يكون مسئولا عن تحقيق الارادة الالهية · ويقوم ذلك التكليف أو تلك المسئولية على أساس شعوره التعاوني الذي يشترك فيه مع أعضاء المجتمع ، وذلك الشعور الداخلي وفي نفس الوقت القابل للتربية يعد قوة يستطيع بواسطتها التعرف على خالقه، وادراك أنه يجب أن يقر أسلوب حياته بما يتماثل مع ارادة الله · ولذلك ، فان الاسلام لا يعلن فقط أن كل شخص يعد مسئولا ولكنه ينكر بصفة قاطعة كل افتراض يعارض انطباق مبدأ التكليف بالنسبة لأي شخص طالما هـو ليس

بطفل أو بناقص النمو · ان الاسلام يتوقع من كل شخص أن يقوم بأداء واجبه الشخصي بوعي تام ، ويقدم احترامه للأفراد وفقا لدرجة ايفائهم بمسئولياتهم· وذلك يعد نتيجة لطبيعة الأمانة أو الوديعة الالهية التي أودعها الله في الانسان ولقد كان لله أن يخلق عالما تتحقق به القيم بطريقة يتعذر تغييرها ، مع وجود القانون الطبيعي · وفي الحقيقة ، فان الله قد خلق بالفعل مثل ذلك العالم ، أي الطبيعة · والانسان فقط هو الذي خلق بطريقة مختلفة ، فقد منحه الله الحرية في الالتزام بالارادة الالهية أو انتهاكها ، ومن ثم منحه المسئولية عن أعماله ، وتلك المسئولية تعد جوهر الفضيلة لأنها لو لم توجد ما كان من الممكن اضفاء القيمة الأخلاقية على أي فعل ، وما كان من الممكن تحقيق الجزء الأسمى والأعظم للارادة الالهية ، ومن ثم ، سوف تواجه الارادة الالهية بالاحباط ، وان الاله الذى يعاني من الاحباط ليس هو الله الكائن فوق الوجود المادي والذي يتصف بالكمال الذي يشير اليه التوحيد · وسواء كانت الوحدة الكلية أو العالمية هي التي تسود المجتمع ، فان تحقيق القيم بواسطة المجتمع الاسلامي يجب أن يتسم بالمسئولية لو أنه أراد احراز أي قيمة أخلاقية · لقد أكد القرآن الصفة الشخصية للمسئولية ، وأنكر أي امكانية لتحويل المسؤلية ، سواء بالنسبة للفعل الصالح أو الفعل الآثم · ومن ثم ، فقد قضى الاسلام بأنه لن يكون هناك أي نوع من القسر ، وطالب كل شخص بأن لا يرتكب أي فعل يتسم بالقيمة الدينية الا بمقتضى قراره الشخصي النابع من ذاته (أى بمقتضى نيته) ، وذلك يعد الدليل النهائي لتروى الشخص بالنسبة للفعل الذي يقوم به، أي مسئوليته عن ذلك الفعل ·

وتنبع المسئولية من الرؤية الأخلاقية ، أي الايمان بالقيم ، وما يجب أن تكون عليه وما يجب أن تنجزه ، طبقا لترتيبها الصحيح · ومن الممكن قسر الانسان على القيام بفعل ما ، لكنه ليس من الممكن أبدا قسره على الايمان بشيء معين ، فان المسئولية الأخلاقية تقدم ضمانها الذاتي في هذا الصدد ، وعندما يكون ثمة قسر ، تنعدم المسئولية وتكون الفضيلة قد انتهكت · وفي حين أنه ليس من الممكن اكراه شخص على الايمان بالقيم ، فانه يمكن التوصل لذلك بالتأكيد عن طريق الاقناع من خلال التربية ، سواء عن طريق الأفكار العامة أو التعاليم الأخلاقية ، أو المنطق ، ومن خلال الأمثلة النموذجية ·

ونستطيع في هذا الصدد أن نعرف عمل المجتمع الاسلامي فيما يلي : انه يعاون البشرية بأجمعها على ادراك القيم التي تكون الارادة الالهية ، ثم تحقيقها بعد ذلك ، وذلك يعد بمثابة اسمى وأعظم معاني التربية· ان المجتمع الاسلامي يعد مدرسة عالمية تكرس كل جهودها الى التربية وتحقيق القيم ، ومثل ذلك النظام التربوي يتسم بالمسئولية ومن ثم يعد أخلاقيا ، وبتلك الكيفية فقط يمكن تحقيق الدرجات العليا للارادة الالهية ·

تلك هي متضمنات التوحيد بالنسبة للنظرية الاجتماعية · وفي الحقيقة فان تلك المتضمنات تؤدي الى ظهور الأمة التي تعد وجودا متحدا ، دستوريا ومدنيا ، لا يقتصر على البلدة ، أو الشعب ، أو الجنس ، أو الحضارة ، ولكنها تعد عالمية ، وكلية ، ومسئولة عن الناس ككل كما هي مسئولة عن حياة كل فرد من أعضائها ، وهي تعد ضرورية لتحقيق الفرد لسعادته سواء في الحياة الدنيا أو الآخرة ، ولتحقيق الارادة الالهية على مدى الزمان والمكان ·

د ـ المتضمنات الخاصة بالنظرية السياسية (الخلافة)

ان الأمة كما عرفناها فيما سبق ، تعد أداة لاعادة بناء العالم ، أو اصلاحه من أجل تحقيق الارادة الالهية ، فهي تعد خليفة الله في الكون ، فان صفة الخلافة تلك التي منحت للانسان في الأصل ، يجب أن تمتد الى الأمة للسبب الذي لخصناه في القسم السابق ، وان الأمة تعد أيضا دولة بمقتضى اشتمالها على عنصر السيادة ، واشتمالها على جميع الممارسات والتنظيمات التي يتطلبها عنصر السيادة · والاصطلاح الذي يجب علينا أن نطبقه على الأمة هو اصطلاح الخلافة ، وليس اصطلاح الدولة ، فان الخلافة تعد أكثر تطابقا مع التقاليد الاسلامية ومع مذهب التوحيد حيث تدين بعلاقة مباشرة معه ، وتأتي بمصدرها من القرآن · أما الدولة فهي فكرة حديثة،وغريبة تماما على الفكرة القرآنية للخلافة التي تعد بمثابة علة وجود الأمة ذاتها · وفي حين أننا نعني الدولة عندما نذكر الخلافة ، فان الفارق الجذري بين الفكرة الغربية عن الدولة وبين الأمة يجب ان يكون واضحا في أذهاننا ، ومن ثم ، فان

الخلافة تعد امة عندما نشير الى صفة الخلافة التي تمنح للأمة ، وهي تعد أيضا دولة عندما نشير الى عنصر السيادة الذي تمارسه الأمة والذي يعد أساسيا ، ولكنه لا يتساوى في أهميته مع صفة الخلافة التي تحوز عليها الأمة · وبتحليلنا للخلافة ، فاننا نقترح تحليل متضمنات التوحيد بالنسبة للنظرية السياسية :

وتعد الخلافة اجماعا ذا ثلاثة متضمنات ، هي : اجماع الرؤية ، واجماع الارادة ، واجماع العمل ·

١ ـ اجماع الرؤية :

وهو يعني وحدة العقل أو الوعي ، ويتكون من ثلاثة أشياء· الأول هو التعرف على القيم التي تتكون منها الارادة الالهية ، والحركة التاريخية التي نتجت عن تحقيق تلك القيم · ومن الواضح أن تلك الرؤية تتسم بالصفة النظامية والتاريخية وتعد مكونات تلك الرؤيا لا نهائية في طبيعتها ، ومن ثم ليس من الممكن أن يكون الشمول التام شرطا لها ، وأن ما يجب أن يكون شرطا لها هو أن تكون ذات صميم أو جوهر فعال ، فانها تعد بنيانا أو منهجا يتم بمقتضاه اقامة العلاقات والاستنتاج ، ووضع تسلسل هرمي للأولويات · وحالما يتم ذلك ، سوف نتمكن من اكتشاف والتعرف على الأشياء التي كنا نفتقر اليها لتحقيق الشمول · وينطبق ذلك بصفة خاصة بالنسبة للمعرفة النظامية للقيم التي تستند الى مصادرها من الوحى (أي القرآن وسنة النبي) ، والعقل ، من خلال فهمه لعملياته ذاتها (أي المنطق ونظرية المعرفة) ، والحقيقة بصفة عامة (أي ما وراء الطبيعة) ، والطبيعة (أي العلوم الطبيعية) ، والانسان (أي علم الانسان ، وعلم النفس وعلم الأخلاق) ، والمجتمع (أي العلوم الاجتماعية) · وليس من المتطلب أن تكون الرؤية شيئا أكاديميا يتمثل في وضع صياغة منهجية لمضمونها ، سواء في حالة الوحي أو حالة العقل ، فانها تعد شيئا بديهيا ، أي أنها تتمتع بادراك حسى يستطيع أن يلقى الضوء على أي مجال من خلال ايضاحه وثاقة صلة الاسلام بالنسبة لذلك المجال ·

ومن الناحية الأخرى ، فان التعرف على الحركة التاريخية التي ظهرت نتيجة لتحقيق القيم الاسلامية يعد بصفة أساسية شيئا تجريبيا ، وذلك هو السبب في أن المسلمين الأوائل كانوا دائما يسعون للحصول على بيان بتاريخ حياة النبي والقصص المستوحى من حياة الصحابة . وذلك النوع من الحاجة يصاحب كل مجتمع ديني لأنه مما يعد ذا أهمية كبيرة بالنسبة للمؤمنين أن ينتقلوا من مرحلة التأمل في الايمان الى مرحلة التعرف على كيفية تطبيق ذلك الايمان في الحياة الواقعية . ونستطيع أن نقول : ان النواحي الخاصة بتحقيق القيم يكون لديها تأثير بيداغوجي هام على الطلبة، وتعد أكثر سهولة في تذكرها وتأثيرها في الحواس والمشاعر عن محتويات الدراسة المنظمة ، ولكن كليهما يعد ضروريا بشكل متساو لايجاد الرؤية التي تعد ضرورية للخلافة .

وان الرؤيا التي تتكون من كل من الادراك المنظم للقيم ، ومن التجسد التاريخي لتلك القيم سوف تكون ناقصة، لو لم تكن لدينا معرفة بالحاضر وماهية الامكانيات المتوفرة في الحاضر لتحقيق تلك القيم من جديد .

ونظرا لأن الخلافة لا تستطيع البقاء بمجرد التطلع الى الماضي ، بل يجب أن تكرس نفسها للحاضر والمستقبل ، فانه من الضروري لها أن تربط القيم بالحاضر ، وتقرر نوع الوجود المادي الواقعي الذي يستطيع تحقيق القيم ، وتقرر أيضا ماهية القيم التي سوف يمكن تحقيقها بمقتضاه ، وكيفية تأثير الأحوال الراهنة على ترتيب أولويات القيم من أجل تحقيقها .

لقد افترضنا هنا أن اجماع الرؤية ـ طبقا لتعريفنا ـ مصدر من مصادر القانون الاسلامي ، ويحظى بكثير من التقدير باعتباره واحدا من المصادر المكملة للمعرفة الدينية ، وحديث النبي « لا تجمع أمتي على خطأ » قد أضاف هالة من شبه القدسية الى صوت الشعب في الأمة . ومع ذلك ، فان الاجماع لا يعد شيئا جازما ، ولكنه يظل دائما مفتوحا .. ، وذلك الانفتاح ، أي القدرة ـ بل الواجب ـ بالنسبة لكل مسلم عاقل لأن يأتي بمعان جديدة بالنسبة لجميع أو لجزء من الحقائق والقيم الاسلامية يعد شيئا أساسيا في الاجتهاد. ان الاجتهاد يعد بطبيعته ديناميكيا وخلاقا ، ويعتبر في حد ذاته متلائما تماما مع العقل الذي يتسم بالتبصر وحدة الملاحظة ، ولقد أضفى النبي القيمة

الأخلاقية أيضا على الاجتهاد من خلال حديثه « اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » · والاجتهاد والاجماع معا يكونان حركة ديالكتيكية أساسية للديناميكية الاسلامية في عالم الأفكار ، لأنه ، في حين أن الاجماع يعد مقدسا باعتباره تتويجا للجهود الهادفة للفهم ، فانه يكون قابلا للنقض من خلال النشاط الخلاق المتمثل في الاجتهاد وفي حين أن الاجتهاد يمر من خلال الضبط، والتطهير والانتقاد حتى يحوز على المقدرة الاقناعية لجميع المسلمين بشرعية نتائجه ـ من أجل أن تتم الموافقة عليه بواسطة الاجماع ·

٢ ـ اجماع الارادة :

يتكون اجماع الارادة من متضمنين : العصبية أو الشعور الجماعي الذي يلتزم المسلمون بمقتضاه بالاستجابة للأحداث والمواقف بطريقة واحدة ، واطاعة دعوة الله بطريقة متحدة ، والنظام أو الجهاز التنظيمي المنطقي القادر على بلورة القرارات ، وتعبئة المسلمين للايفاء بالدعوة ، وعلى ترجمة القيم الى أعمال يقوم بها الأفراد والجماعات والقادة ·

ان العصبية ، أو التماسك الاجتماعي ، لا تتماثل مع اجماع الرؤية ولا تعد نتيجة لها ، ولكنه يمكن ، بل ويجب ترسيخها وتعميقها من خلال ذلك الاجماع · وحقيقة ، فان الشعبية تعد مستحيلة بدون الاجماع ، فانه لو لم يكن ثمة شيء مشترك بين الناس ، لن يكون من الممكن أبدا ايجاد أي تماسك بينهم.وتتطلب العصبية أكثر من مجرد اجماع الرؤية ، وهي تعبر عن نفسها في قرارها للتطابق مع الحركة وفي أن يطابق الانسان قدره مع قدر الأمة ، ثم يستجيب بشكل فعال لكل ما تتطلبه الدعوة ، أي أن تكون استجابته دائما متمثلة في الكلمة الايجابية «نعم» ويقوم ذلك القرار في حد ذاته على أساس مسيرة طويلة من التحول النفسي في العمليات التي بمقتضاها يماثل الفرد نفسه مع الأمة ، والتي يتجه شعوره في نهايتها الى الانجاز ، ومماثلة نفسه مع الخلافة باعتبارها المحور التاريخي للأمة · وتلك العملية النفسية من الممكن أن تكون هدفا للتربية وعلم أصول التدريس · وأينما توجد ،

فانها تكون مشذبة وعميقة ، ومن الممكن أن توجد بمقتضى الميلاد ، وتتـــم رعايتها في اطار القبيلة المغلقة ، ولكنها في تلك الحالة سوف تتطور حتـى تصبح في شكل دافع أعمى متعصب يدعو الشخص لان يماثل نفسه مــع قبيلته أو جنسه · ولقد أعلن ابن خلدون في هذا الصـــدد أن تلك العمليـــة النفسية هي أساس التماسك الاجتماعي ، ونظرا لأن الاسلام يسمو على نطاق العناصر المادية ويعنى بمذهب التوحيد ، فان من الضروري أن تكون عصبية الاســـلام نتـاج عملية جـديدة ، تتمثـل في اتبـاع الانسـان بطـــريقـة دائمـة وفعـالة للصـورة التـي أراد الله لـه أن يكون عليهـــا · ولـذلك ، فانه يجب أن تكون هناك ارادة فعالة لتحقيق عصبية الاســـلام وتعهدهـــا بالرعاية ، وتطويرها وانضاجها · ولا يمكن أن تكون العصبية بمثابة نمـو غير ارادي يتم عن طريق الطبيعة فقــط ، أو أن تخلــط بالمشاعــر القوميـة للرومانتيكية الاوربية ، التي تتسم دائما باللا وعي ، والذاتية والابهـام ، وانعدام التعمد وانعدام القابلية للتفسير ، والتي تعد فـــي الحقيقة عصبية قبلية · فالعصبية الاسلامية شيء متعمد ، وقابل للتفسير الواضح باعتباره فعلا اخلاقيا مسئولا · انها بمثابة التزام ، وارتباط بمصير الامة في الضوء الواضح للتوحيد ، وفي الضوء التام للسلسلة الكاملة من المعاني النابعة من التوحيد ، وتتجسد تلك العصبية الاسلامية في أسمى أشكالها في ترديـد الحجاج في مكة لعبارة « لبيك اللهم ! لبيك ! » عند طوافهم حول الكعبة وشقهم طريقهم الى عرفات · ويتعارض ذلك تماما مع النظرة التخصصية العنصرية أو الثقافية التي تنتمي الى القومية الغربية على مدى القرون ·

وباعتبار أن العصبية عنصر أساسي للأمة العالمية التي تشمل جـزءاً كبيرا من الكرة الأرضية ، فان العصبية لا تكون مجـــرد حقيقة شخصية يكتشفها المسلم في لحظة ما ، وليس من الممكن أن تعتبر قوة غير مقيـدة تقوم بالعمل والاستجابة للمواقف والأحداث طبقا لمشيئة المسلم ، لأن ذلك سوف يكون بمثابة نوع من الفوضى العالمية · ومن أجل أن تكون العصبية اسلامية في طبيعتها ومن ثم مسئولة ، يجب ان يتم تنظيمها حتى تتوافق مع عصبية جميع المسلمين الآخرين في الزمان والمكان والقوة والاتجاه ، وتترجم

نفسها في عمل تعاوني يتحد فيه جميع المسلمين سويا ، وذلك هو الوجه من النظام الذي بمقتضاه أعد الاجماع أذهان المسلمين لتفهم معاني التوحيد ٠ وان أسلافنا ، الذين كانوا يهدفون الى تحقيق النظام قد عرفوا جيدا أن كل مسلم يجب أن يحصل على الثقافة اللازمة ، وأن يكون واسع الاطلاع ، أي أنه يجب أن يكون عليما بقدر كبير من القرآن ، وأن يكون عليما بسيرة النبي وسير الصحابة ، كما يجب أن يتعرف على الجماعة القريبة من مسكنه (ويتعاون معها في خدمة الله) ويختلف الى اجتماعاتها التي تعقد في أي مسجد مجاور ٠ وان ما يعنيه الاسلام بوجوب تلاقي أكتاف المسلمين في وقت العبادة هو أن يشعر كل شخص بالوجود الفعلي للاخرين ، ويتم تعارفهم سويا ، ويسود التعاون التام فيما بينهم وبين الأمة ككل ، ويؤدي ذلك الى شعور المؤمن بأن الله هو المولى المهيمن ٠ ولقد كان الهدف من جميع ذلك هو وضع أساس نظام الخلافة ، ولقد كان المسجد حينئذ ــ وتلك أيضا هي الصورة التي يجب أن يكون عليها الآن ــ محورا للنشاطات الإسلامية ، ومركزا للنظام الاسلامي ، فقد كان المسلمون يتواجدون به يوميا ، ويتعاملون سويا تحت لواء التوحيد ، وكانوا يتلقون جرعة يومية من الفيتامين الروحي والأخلاقي والسياسي ، تتمثل في الحديث الذي يلقيه أي مسلم تحثه سعة معرفته وحكمته على الخطابة في زملائه ، وينطبق ذلك على الخليفة ذاته . ايفاء بالأمر الالهي « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » وبرأي النبي حينما عزا الى النصيحة (النصيحة الحرة) نفس القيمة العالية التي تعزى الى الجهاد ، وتصل تلك العلاقات والمعاملات التي تقوم بين الشخص وزملائه الى أوجها في صلاة الجمعة عندما تكون خطبة الامام الدعامة الأساسية لها ٠ ولقد كانت الخطبة تتناول الوضع الراهن ، والمشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت تواجه المجتمع الاسلامي ، واشتراط بأن تحتوي الخطبة على بعض الاشارات من القرآن والحديث كان يعني أن تتحدث الحكمة الاسلامية عن الوضع الحالي ومن ثم تظهر وثاقة صلة الاسلام بالحياة الواقعية ٠ وأخيرا ، ان الممارسة التي تقضي بأن يكون العامل أو الحاكم هو نفسه الامام في صلاة الجمعة كانت تهدف الى بلورة الاجماع الذي ينشأ عن التروي على مدى الأسبوع ،

أو الى التدبر في أسباب الفشل في التوصل الى الاجماع ، واستجماع قوة القيادة من جديد ، ومحاولة التوصل الى واختبار المرحلة التي يمكن فيها ايجاد حل للمشكلة السائدة ، وفي الاسلام ، تعد تلك الأشياء جميعها عبادة ، والتحويل الفعلي للطبيعة والناس قد كان هو الهدف الذي من أجله تم الايحاء بالقرآن ذاته ، وذلك يتمثل في الخدمات الواقعية التي يقوم بها الناس في ملكوت الله المتمثل في الكرة الأرضية ، باختلافها عن الطقوس النفسية التي يقوم بها النساك في الصحراء ، أو المعلمون الروحيون بالنسبة للمعاهدات الفيداوية ، أو التعذيب الذاتي ، أو الزهد في الحياة وازدراء التاريخ بالنسبة للنساك أيا كانت ديانتهم ·

٣ ـ اجماع العمـــل :

يمثل اجماع العمل ـ في الواقع ـ الذروة لجميع التدبيرات السابقة ، فانه يمثل التنفيذ الذي يتم البدء فيه بمقتضى الاجماع ، وهو يعد عملية تتماثل مع الديناميكية الخالدة الخاصة بجدلية اجماع الاجتهاد ، من حيث أنه لا يمكن أبدا القول بأنها تأتي الى نقطة نهاية يخول الانسان عندها الحق في دخول الجنة ، لأن تحقيق ارادة الله على مدى الزمان ـ والمكان يعتبر سعيا للانسان لا يصل الى نهاية الا في يوم الحساب · انها تتكون من اشباع حاجات الأمة ، ومنح كل شخص فيها التعليم الملائم الذي يؤدي الى الشعور بتحقيق ذاته ، وتقديم جميع الأدوات والوسائل الأخلاقية الضرورية لاقامة أسلوب دفاعي فعال عن الأمة ضد أعدائها الخارجيين وأيضا تحقيق الارادة الالهية في جميع أنحاء العالم ·

ان اشباع الحاجات المادية للأمة تعتبر جوهر الارادة الالهية ، ومن ثم جوهر الدين ، ونظرا لأن الله قد خلق الانسان ليقوم بالعمل من أجله ، باعتباره عاملا في ملكوت الله ، فان ذلك يقتضي أن الله يريد للانسان أن يقوم بحرث الأرض ، وأن يملك حق استخدام عناصر الطبيعة وقواها ، وأن يقوم بتطوير المدنية لصالحه · ولاثبات تلك الرؤية ، فان القرآن وصف الفقر بأنه وعد الشيطان ، وماثل اطعام الجائع وحماية الضعيف بالدين ذاته ·

ان ذلك يعد نتيجة لخلافة الانسان التي تمنحه الحق في التمتع بثمار ومتع الكون ، وخاصة اذا كان قد أدى واجبه تجاه الله . وبمقتضى الرؤية التي كانت سائدة في مملكة العراق ، فان فعل الخلق ذاته قد وضع الانسان في ملكوت الله بصفته عبدا لله ، ولكن ذلك الفعل كان أيضا بداية لتطبيق أعمال مثل الزراعة المنظمة ، وبناء السدود ومشاريع الري ، وتصريف المياه، وجمع وتخزين المحاصيل ، واختراع الكتابة وحفظ السجلات ، وأخيرا تأسيس نظام الحكم على مستوى القرية ، والمدينة ، والمحافظة ، ثم على مستوى الأمة والعالم . وباختصار ، ان فعل الخلق كان انتشالا للعالم من الفوضى ، وبدءا في تشييد الكون .

ان أسلوب تفكير الشعوب السامية لم يستطع أبدا تفهم أشياء مثل الزهد في الحياة ، أو تعذيب الجسد التي كان يطبقها النساك ، ولم تستطع تلك الشعوب أبدا أن تنظر الى الجنس والانجاب والطعام والراحة باعتبارها أشياءا آثمة في حد ذاتها ، ودائما كان الرأي القائل أن تلك الأشياء تتسم بالاثم يسيء اليهم ، ولم يؤمنوا به أبدا أو يعتبروه كشيء طبيعي ، فقد كان ذلك الرأي تراثا روحيا أورثته لنا المسيحية بكل ازدرائها للمادة الذي غرس بذور التنسك وزهد الحياة في الحركة المسيحية . ومن الحقيقي أن الاسلام قد فرض الصيام ، ولكنه فعل ذلك لهدفين ، وهما : ممارسة السيطرة على النفس ومواساة الفقير . ولكنه قد أمر أيضا في نفس تلك الآية القرآنية بأن يتم انهاء الصيام عند غروب الشمس حيث يستطيع الفرد أن يمتع نفسه بالطعام والشراب والمتع الحلال .

ولكن ما هو مقدار الحاجات المادية للانسان التي يجب أن توفرها الخلافة من أجل أن تفي بما هو متوقع منها ؟ من السهل أن نقر الحد الأدنى من تلك الحاجات ، وهو يتمثل في تحقيق المستوى المعيشي الذي يتم بمقتضاه التخلص من المجاعات والأمراض وارتفاع معدل الوفيات . أما بالنسبة للحد الأقصى ، فليس من السهل أن نقوم بتحديده لأنه يصعب تحديد درجة استغلالنا للطبيعة أو تحديد القوى الطبيعية القادرة على انتاج الطعام . فان كليهما يعتبر دالا على سيطرتنا المتزايدة على قوانين الطبيعة

التي أقرها الله لصالح الانسان · وكما يقول القرآن ، فان كل شيء في السماء والأرض قد أقيم لصالح الانسان ولقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع » ولقد أعلن عمر أيضا ، وهو ثاني الخلفاء ، أنه يخشى أن يحاسبه الله في يوم الحساب غن كل دابة تتعثر في سيرها أو تسقط على الأرض الغير معبدة في أقصى قرية من قرى مملكته ·

ان ألاسلام — بطبيعة الحال — يأمر بفعل الخير مثله مثل كل دين آخر ، وباطلاقه اسم الصدقة على ذلك الفعل ، فانه يعني اعتبارها كدليل وتعبير عن صدق ايمان الشخص . ولكن الاسلام في نفس الوقت قد وضع شيئا خاصا به يميزه عن جميع الديانات ، وهو نظام الزكاة التي تعد بمثابة ضريبة سنوية عن الثروة تساوي ½ ٢ في المائة ويتم جمعها بمقتضى القانون العام · وبتسميتها الزكاة ، فانها تهدف الى تأكيد أننا نكون قد ارتكبنا ذنبا لو لم ندفع الزكاة السنوية عن ثرواتنا · وقد اكد نظام الزكاة للمحرومين أنه ليس من واجب الأغنياء فقط أن يعطوهم صدقة أو احسانا ، بل ان المحرومين يخولون الحق في الحصول على جزء من ثروة الأغنياء ، ولقد حرم الاسلام الاحتكار ، والتخزين ، وألغى الفائدة باعتبارها الأداة الرئيسية لاستغلال الانسان لأخيه الانسان · ومن الناحية الأخرى ، فان الاسلام أوصى الانسان بأن يسعى للحصول على نعم الله في كل مكان ، وان يتنقل ويهاجر بحثا عن تلك النعم ·· بل وأن يسعى الى الحصول على أقصى ثروة ، ولكن بمقتضى القانون الأخلاقي ، أي بدون ارتكاب خديعة أو احتيال ، أو سرقة أو سلب · وحالما يكتسب الانسان تلك الثروة ويجمعها ، عليه أن يدفع عنها الزكاة ، بل ان صدق نية المالك لتلك الثروة يثبت عن طريق دفعه الصدقة ·

ومن واجب الخليفة بالتأكيد أن يفعل ما في وسعه حتى يمكن كل فرد في الأمة من أن يحصل على نعم الله في الكون ويتمتع بها ·· ولكنه اذا أصبح ذلك هو الهدف الوحيد والنهائي للحياة الانسانية — مهما يتصف بالنبل والضرورة في بادىء الأمر — فسرعان ما سوف ينحدر بالانسان الى الانحطاط للمرتبة الحيوانية ، ويطمس الشخصية الانسانية ويخون العهد

بالنسبة للارادة الالهية · ولكن الحاجات المادية في حد ذاتها لا تتصف بالاثم بل وتعتبر في الحقيقة شيئا حسنا ، ويجب اشباعها الى أعلى درجة ، ولكن تلك الحاجات المادية ، أو الوجه المادي للحياة ذاته الذي يجب تدعيمه يعد فقط وسيلة أو أداة للتوصل الى النواحي الروحية ، سواء بالنسبة للفرد أو الأمة ككل · أما النظر الى تحقيق الأشياء المادية باعتبارهما الغاية النهائية ، فهو يعني الانكار للناحية الروحية ·

ولا نعني أن الناحية الروحية تعد عديمة الجدوى أو أنها تخلو من عنصر التحول النفسي اذا اعتبرناها بديلا للحياة التي تهدف الى تحقيق الأشياء المادية · ان الحياة الروحية في الاسلام تنقسم الى ثلاثة مراحل يجب اتباعها في نفس الوقت · المرحلة الأولى هي انشغال الشخص بالاهتمامات المادية العامة للأمة ، ويتمثل ذلك في اخضاع الشخص احتياجاته المادية الشخصية الى متطلبات العمل الموحد للأمة · والمرحلة الثانية هي سعي الشخص للحصول على الثقافة لنفسه وللاخرين ، وذلك يتم على مستويين ، أي أن ازدياد السيطرة على الطبيعة سوف يزيد من مقدرة الانسان بالنسبة لاستغلالها ويجعل تلك المهمة أكثر سهولة ، وأن جدلية اجماع الاجتهاد سوف تصبح أكثر ديناميكية ، وابداعا وتحقق أعلى الدرجات للارادة الالهية · أما المرحلة الثالثة فهي بلورة رغبات الأمة والهامها وتقدمها في انتاجها من الأعمال الفنية على مدى مسيرتها ، واستمرارها في تحقيق وتجسيد القيم أو الارادة الالهية على مدى التاريخ ·

أما المكون الثاني لاجماع العمل فيتمثل في تزويد كل فرد في الأمة بالثقافة الى المدى الذي يمكنه من التوصل الى أقصى درجة من تحقيق ذاته · ولو لم يقم الشخص بتطوير واستغلال جهوده الشخصية الى أقصى درجة ممكنة فانه لا يكون قد أوفى بالتزاماته الخاصة بصفته عبدا من عباد الله ، ولن يحصل على السعادة ، وان الأمة التي تتكون من مثل هؤلاء الأشخاص تكون مجتمعا عديم الجدوى ، ودائما ما تقع تلك المواهب الشخصية المختزنة ، وتلك الطاقات الغير مستغلة ، وتلك الحيوية المختزنة فريسة للاغراء بتحقيق الكيان الذاتي خارج نطاق الأمة أو التآمر لتقويض الخلافة وتدميرها · ويجب على الخلافة أن تقوم بشيئين : أن تخلق الحاجة

التي تمكن تلك القدرات الكامنة في الأشخاص من الظهور على السطح ، وأن تقدم الوسائل التي تمكن الأفراد من تحقيق كيانهم • واذا فشلت في المهمة الأولى ، فانها ستكون أمة مكونة من الجهلاء السذج الذين لم يفيقوا بعد من سباتهم • واذا فشلت في المهمة الثانية ، فانها تكون قد أفسحت المجـــال للهجرة التي تؤدي الى انقاص أعداد أفرادها ، أو للتدمير الذاتي الـــذي يأتي من الداخل ، أو للحرب والاستغلال الخارجي اللذين يأتيان من الخارج •

ان الخلافة ــ من أجل الايفاء بمتطلبات اجماع العمل ــ يجب أن تعبىء الأمة ، وأن تزودها بكل ما هو ضروري لاقامة الدفاع الفعال ضد أي هجوم عليها من أعدائها ، وان ذلك الأمر لا يكون شيئا تطوعيا ، بـل ان جميـــع الأعضاء يجب أن يجندوا في المعركة عندما تتعلق المسألة بتهديد وجـــود الأمة ذاتها ، أو عندما تتعلق المسألة باعلاء كلمة الله في العالم •

وفي التحليل النهائي ، فان تلك الناحية لاجماع العمل ، أي مساهمة الأمة في عملية تطبيق الاسلام في العالم هي التي تعطيها أعظم السعادة ، وان تلك الناحية من مهام الأمة هي التي ترفعها الى ذلك المستوى من النضال الذي يتعلق بتاريخ البشرية ، وان أي انجاز تقوم به الأمة على هذا المستوى يعد التبرير النهائي لوجودها أمام الله •

(هـ) متضمنات التوحيد فيما يتعلق بالسلطة السياسية:

١ ــ الاسلام والعالم الاسلامي : الحقائق المحزنة :

ان العالم الاسلامي ــ الذي يتكون من حوالي ثلاثة أرباع بليون نسمة يعيشون في المنطقة الممتدة من الاطلنطي شرقا الى الباسيفيكي ، وقد ابتدءوا الآن في الانتشار في أوروبا والامريكتين ــ يعد ذا امكانية عظيمة لاعلاء كلمة الله في العالم ، ولسوء الحظ بالنسبة للبلدان الاسلامية والعالم أن تلـك البلدان لا تزال بعيدة عن تطوير أو استغلال قدراتها في سبيل الله ، فهـــي في واقع الأمر تحتفظ بتوازن مضطرب للغاية بين استغلالها لقدراتها مـــن أجل تحقيق التطور فيها ، وتبديدها لتلك القدرات في جهود غير ذات جـدوى في الداخل ، وفي جهود بناءة ولكن لصالح غير المسلمين •

ان الأغلبية العظمى لدساتير البلدان المسلمة تنص على أن الاسلام هو الديانة الرسمية للدولة ، ولكن السعودية فقط هي التي تبدي جدية في ذلك ، تتمثل في تطبيقها للشريعة • ويوجد عدد من الدول الأخرى ، مثل باكستان ، والكويت التي تدعى أن الاسلام هو علة وجود الدولة والأمة ، ولكنهم يضيفون الى ذلك الفكرة الغربية بأنهم يعدون أمما أو دولا لأنهم يتكونون من شعوب وأقاليم وسيادة •• وذلك اعتبار يفترض بصفة مباشرة أن الاسلام غير ملائم لأن يكون بمثابة علة الوجود • أما النوع الثالث مثل مصر ، والمغرب ، والسودان ، الخ فيعتبر أن الاسلام ضرورة تظهر كحلية على السطح • في حين يصاغ البنيان والتركيب الداخلي وفقا للأفكار الغربية وليس الاسلامية •

أما القومية ، التي تعد شعوبية جديدة ، والتي تحاكي الرومانتيكية الغربية ، فتنص على قوانين الهجرة واتخاذ الجنسية ، وادارة شئون الدولة الفعال بالنسبة للقادة ، وأسلوب حياة المثقفين ونخبة القوم ، والصورة الاجتماعية التي يجب أن يماثل الشخص نفسه معها والتي تعرض للعامة من خلال التعليم والالهام • ولا توجد أي بلدة اسلامية تحافظ على استمرار التعبئة واليقظة بها مثل نموذج مجتمع النبي طوال فترة قيادته في مكة • ولعل أسوأ صفات العالم الاسلامي هي أنه لا يوجد أي دستور في أي مكان يهدف الى تولي المسلم بالرعاية منذ سن الخامسة ، ويعمل على تثقيفه وتدريبه بهدف تحويل الكون والبشرية بشكل فعال الى ما يشابه النمط الالهي الذي يتم بمقتضى وعيهم أن ذلك النمط الالهي يعد في حد ذاته الغاية النهائية من وجود الانسان • ان النسبة المئوية من المهاجرين المثقفين والمواطنين عديمي الجدوى بالمقارنة مع اجمالي عدد حملة الدكتوراه والأطباء تعد مرتفعة بشكل مخيف ، وبالاضافة الى ذلك ، فان نسبة الأميين الى المثقفين تعد مروعة • وليس القلق أن المسلمين قد بدءوا الان فقط في الاستيقاظ من سباتهم ، أو أن مجتمعاتهم تتسم بضعف قواها الاقتصادية ، والاجتماعية والسياسية ، أو أن دولهم تترنح في خروجها من الخمول والسبات في ايقاعات متقطعة ، ولكن الشيء المقلق هو افتقار القادة المسلمين في الأمة •

الى البصيرة في تلك الفترة العصيبة من الحاضر والمستقبل . وما نلاحظه من انعدام أي جهد مبذول لبناء شخصية المواطن المسلم ـ الذي لن يزداد التزامه بالاسلام في القرن الواحد والعشرين عما هو عليه الآن ـ يعد نتيجة لذلك الافتقار الى البصيرة ·

٢ ـ بشائر السلطة السياسية :

لا يوجد مسلم ملتزم يستطيع أن يتفهم أو يقبل الأعذار التي طالما قدمها الساسة المسلمون حول النقائص المحزنة للأمة في القرن العشرين · وليس هناك أي شخص يقبل النقاش القائل بأن المبادرة في الاصلاح يجب أن تاتى من العامة قبل أن يكون من الممكن ممارستها بواسطة القادة في الخلافة ·

وبالطبع لدينا أعداد وافرة من المثقفين الذين لديهم معرفة واسعة ، ولكن ما نحتاجه في تلك الفترة من التاريخ هو الشرارة التي تلهب ارادة الأمة وتحثها على الحركة ، وذلك يأتي فقط من القادة الذين يملكون الاستعداد لانجاز تلك المهمة الخطرة ، أي التدخل في التاريخ والقيام بدور الفاعل ، وليس المفعول به ·

ان تدخل الأمة الاسلامية في التاريخ يبتدىء من الداخل ، ويتمثل في البناء المتمهل الهادىء للخلافة ، ولا نستطيع القول أن هذا يحدث في الوقت الحالي في أي دولة مسلمة ، وحالما يتم التأكد من ثبات الأساس الذي يقوم البناء عليه ، فانه يجب على الخلافة أن تعبىء العالم الاسلامي بأجمعه وتستدعيه للحركة ، ويجب تحقيق تلك الغاية بأي ثمن فيما عدا انحلال نظام الخلافة ذاتها · ولكنه من الممكن ، بل ومن الواجب التضحية بمجموع الأعضاء من القادة اذا تطلب تحقيق تلك الغاية ذلك الأمر ، وحالما تكون الأمة على استعداد لذلك ، فاننا سوف نتمكن مرة أخرى من تحقيق عهد للخلافة يتماثل مع عهد أبي بكر · وحينئذ سوف تكون لحظة من أعظم اللحظات التي يمكن أن نمر بها في تاريخنا ·

صدر حديثاً



الرؤية الاسلامية للنشاط الاقتصادي والتنمية "١" *

خالد محمد اسحاق * *

يعتبر التخلف حالة تتسم ـ تقريبا ـ بخصائص عالميـــــة متماثلة ٠
وتتمثل أولى تلك الخصائص في الفقر واسع الانتشار ، فنجد ان بسد الحاجات من البضائع او الخدمات والافكار في جميع القطاعات الاجتماعية للحياة يقل كثيرا عما تتطلبه الحياة اللائقة التي تكون ذات معنى من الناحيـــة المادية والروحية ، ويرجع ذلك العوز بصفة كبيرة اما الى الافتقار الى الارادة لتحقيق قدر اكبر من الانتاج ، او الافتقار الى الوسائل او الى القوى البشرية التـــي تمتلك المهارات المطلوبة لتحقيق مثل ذلك القدر ٠ وفي بعض الاحيان يكـــون الافتقـــار الى رأس المـــال ايضا عاملا ذا اهميـــة ٠ وفـــي المجال الفكري ، فان الافراد القادرين على الابداع يشعرون انهم قد تم استبعادهم ، ومن ثـــم فانهم يقعون في حالة من اللامبالاة التي تتسم بالاكتئاب ٠

وتتصف الخدمات التي يقدمها الروتين الحكومي في كل من القطاعين العام والخاص بالاهمال ، واضاعة كل من الوقت والمال واللامبالاة بالنسبة

★ مترجم عن الانجليزية من مجلة الاقتصاديين الباكستانيين عدد يوليه (٢ ـ ٨) ١٩٧٧ م

★ ★ المحامي وعضو لجنة التشريعات الاسلامية بباكستان

لاحتياجات الأفراد ، كما تدور المجادلات الفكرية المبهمة التي يقر كل شخص بينه وبين نفسه أنها ليست بأكثر من عبارات طنانة ، يتمثل هدفها الرئيسي في تلفيق العديد من الأسباب لتأييد الوضع الراهن ، وتوفير وجبة غذاء للبعض ، وبصفة عامة ابراز صورة بعض الأشخاص • وبمقتضى الافتراض السائد بأن تلك المشاكل قابلة للعلاج ، فان المجادلات الأيديولوجية الحاليـــــة في العالم الثالث تعني بصفة رئيسية بالطرق والأساليب التي تؤدي الى عـــــلاج آفات التخلف •

الاستعماريون الجدد

ان واحدا من العناصر التي أجمعت الآراء على انها قد أدت الى احباط الارادة والمهارة والوسائل القادرة على تحقيق انتاج أكبر يتمثل في استعمار العالم الأول ، وحديثا استعمار العالم الثاني • والاستعمار الجديد الذي خلف الأساليب القديمة ـ التي تمثلت في السيطرة السياسية والعسكرية في القرن التاسع عشر ـ قد أفلح عن طريق لجوئه لوسائله المتعددة العلنية والخفية في منع تطور المناطق التي تعرف الآن عامة باسم العالم الثالث ، ومن ثم فانه يتم امتصاص رأس المال من البلدان الغنيةبالبترول أو الثروة المعدنية عن طريق شغلها في سباق التسلح الغير مثمر • والصراعات المسلحة ، كما تجتـــذب القوى البشرية التي تتسم بالمهارة من البلدان المزودة بمعدات أفضل نسبيا وذلك عن طريق استنزاف القوى الفعلية •

المنة التي تعوق النمو : المعونة الاجنبية

لقد أصبحت المعونة الأجنبية من أكثر الأسلحة فتكا لايقاع الكثيـــر من الدول النامية في شرك الدين الذي لا يكون ثمة مخرج منه • وبالاضافة الــى ذلك ، فانه دائما ما يتم تقديم النصح لدول العالم الثالث بأن شعوبها تستطيع تجاوز آلام الفقر بمقتضى اعتناق أيديولوجية تحررية ديمقراطية او اشتراكية،

وفي العالم الثالث بصفة عامة ، نجد أن الهوية القومية التي تقوم على أساس الاقليم أو الدين قد مرت بتدهور جزئي وسادت بدلا منها الرغبة في تحقيق الرخاء الاقتصادي والقوة ٠

تصارع الاهداف الديمقراطية والاشتراكية

بالرغم من أن الشعارات الخاصة بالقيادات في معظم الدول المتخلفة تتمثل في الجمع بين المثل العليا الديمقراطية الخاصة بالديمقراطيات التحررية ، والمساواة المنادى بها في الاشتراكية ، فان اتجاهاتها في الممارسة العملية كانت تسير بشكل واضح تجاه الديكتاتورية ذات التخطيط المركزي والبيروقراطية ، وأما المشروعات الخاصة فكان ينظر اليها على أنها نخبة سياسية معارضة ، يجب تخفيض حجمها وتقديم المجال والفرصة لتطوير النخبات الجديدة الناشئة ، بدلا من النظر اليها على أنها قطاع يقوم بدور اقتصادي هام ٠٠ وقد قدمت الرغبة في تدعيم وتوجيه التنمية الاقتصادية المبرر الأساسي للتدخل في القطاع الخاص ـ وبصفة دائمة كان النصح الذي يقدمه الخبراء الأجانب يعد تبريرا اضافيا لازدياد السيطرة والتنظيم ، أما معدل النمو المضطرب فكان يتم شرحه طبقا لممارسة العالم الثاني في اطار الأعمال التخريبية الخفية ، وأنه من الممكن أن يتم اكتشاف أعداء الشعب ، والرجعيين ، والعملاء الأجانب ، والذين يبثون الدمار في كل ركن وزاوية ٠ والشعور بالقدرة على تدمير جميع الأعداء الى جانب الفكرة المقتبسة من الماركسية اللينينية القائلة بأن أي محاولة تهدف الى تدمير المعارضة كلية لا تتسم بأي وصمة أخلاقية ، قد أضافا عنصرا من التهور بالنسبة لأعمال الكبت الذي تقوم به السلطات الحاكمة ، اذ القدرة على اخماد الاصوات المحتجة أو النقد السياسي تجعل القادة يتسمون بالجرأة ، ويتحدثون عن رغبة في اتباع الطريق الذي تم اتباعه من قبل مئات المرات ٠ أما المثقفون فليس أمامهم شيء سوى أن يمكثوا على الهامش في حالة من الاكتئاب وهم لا يدينون بأي التزام أو الهام ويرفضون المشاركة الابداعية ٠

الحاجة الى دافع جديد

بمقتضى الاقتناع بأن مثل تلك الاتجاهات والمعاناة الانسانية التي تنتج عنها حال قابلة للعلاج ، فاننا سوف نفحص أولا الاختيارات المتاحة لنا حاليا في مجال الحوافز ، ونعيد تعريف المشكلة ، ثم نتقدم ببعض الاقتراحات ·

النظرية والنماذج الغربية

في الغرب (أي في العالم الأول بصفة أساسية) نجـــــد أن النشاطات الانسانية في المجال الاقتصادي توجه بصفة أساسيـــــة الى الكسب الفردي ، ولقد ساد اعتقاد واسع النطاق بأن المنافسة التي تترتب على دوافع كل فـــرد لتحقيق الكسب الشخصي سوف تؤدي بكيفية ما الى تحقيق الانسجام الشامل بين المصالح والمكاسب المشتركة ، ولكن الغرب قد اكتشف الآن فقط أن ذلـــك ليس صحيحا تماما ، فبدون الضوابط الأخلاقيـــــة أو القانون فان الأسماك الكبيرة سوف تأكل الأسماك الصغيرة ، وسوف يحدث الكثير من الظلم عندما يتقرر مصير احتياجات المحتاجين بواسطة المساومات التي يمارسها مالكـــو القوة والثراء ، وسوف تثبت عدم فاعلية أقوى الوسائل القانونية في مواجهة المكائد الماكرة التي يدبرها النظام الرأسمالي اللا أخلاقي ، وقد اكتشف الغرب الآن أن القوانين تصبح غير فعالة لو لم تكن قائمة على أساس الايمان بنظـــام أخلاقي أسمى منها · والقانون الدنيوي ، بالنسبة للفقراء يعد غالبـــا مجرد وقاء مكون من القش ، ومع ذلك ، فان انتشار القوى السياسية والاقتصادية يسمح للأغلبيات الكثيرة في تعدادها والضعيفة اقتصاديا بأن تجد حلفاء من الساسة الذين يتطلعون الى الاصوات الانتخابية ، وذلـــــك التحالف من بين أشياء أخرى قد مهد الطريق لتحقيق نظام يتسم بأجور أكثـــر عـــدلا ومشاركة أوسع في الثمار الاقتصادية · والأجور العالية تمكن الشخص مـــن الايفاء بحاجاته ورغباته ، ولكن استهلاك البضائع بمفرده لا يستطيع الايفاء بجميع احتياجات الشخصية الانسانية ، فان الانسان ينتقل من الاهتمام بكم الحياة

الى كيفها ، ولقد تم الآن ادراك أن الاشباع الوظيفي يعد بمثابة عامل ذي أهمية متساوية ، هذا الى جانب مقدرة الوظيفة على تحقيق بعض الاشباع بالنسبة للحوافز الخلاقة في الأفراد ، وان توقعات الترقية والشعور بالاستقرار والأمن ضد انهاء الخدمة بطريقة استبدادية تلعب دورا هاما أيضا ٠

ان التنظيمات الاجتماعية في العالم الأول تقبل الحركة العمودية بصفة عامة ولكن مع بعض التذمر ، ونتيجة لانتشار القوى السياسية والاقتصادية فان لديها قدرة كامنة على التغيير ، والتكيف والابداع ، والتجربة وقابلية التحرك العمودي داخل المجتمع ، والحرية التي تسمح بها للأفراد تتضمن المخاطرات التي تؤدي الى الكسب أو الخسارة ، وأحيانا تتم التضحية – عن رغبة – بالأرباح الآمنة المباشرة من أجل المكاسب البعيدة الأمد التي تتسم بالمخاطرة ولكنها في نفس الوقت تتضمن كسبا أكبر ، وفي بعض الأحيان فان الالتزام بالابداع واقامة التجارب يقنع الكثيرين بأن يقدموا على المخاطرات الاقتصادية عن رغبة ٠ وعلى أساس الافتراض بوجود الادراك السليم والأساس الذي يتخلل قرارات المجتمع ككل ، فانه سوف يكون لدى الفرد الحرية لاتباع أهوائه الشخصية في الحدود التي تسمح للأفراد الآخرين أن يتمتعوا بنفس القدر من الحرية ، أو بحرية مماثلة لاتباع أهوائهم ، ولقد تم تصميم المؤسسات الاجتماعية على الأقل من الناحية النظرية ، من أجل العمل على زيادة حرية الانسان ٠ تلك هي القرارات النظرية للعالم الأول ، وأما في الممارسة الواقعية الحديثة فليس ثمة ضابط للسيطرة ، ويؤدي استثناء الضابط الأخلاقي الذاتي الى خلق مشاكل هائلة ، كما يسبب توترا شديدا لنظام المؤسسات الحرة بأكمله ، وتتسم النظم الحديثة بعدم الرحمة وتفتقر الى العنصر الأخلاقي مثلها مثل البيروقراطية في الدول الاشتراكية ، ولكنه ثمة نقطة اختلاف ، وهي : أنه في اطار البنيان الاجتماعي في العالم الأول لا يوجد مثل ذلك التركيز المطلق للقوى السياسية والاقتصادية الذي يجعل من غير الممكن تخفيف الظلم الذي يأتي من القمة ٠

النموذج الاشتراكي

نموذج البلدان الاشتراكية التي تأمل في الوصول الى المستوى المادي الذي حققه العالم الأول يعد أبسط بكيفية ما ، فان الدولة تسيطر على جميع موارد الانتاج ويسيطر الحزب على بيروقراطية الدولة ، ويكـــون الاقتصاد بصفة رئيسية ذا تخطيط مركزي وخاضع للسيطرة ، ويعتبر العمال عـــلى جميع المستويات عاملين بالأجر · وفـــي العصر الحديث نسبيا يتم تشجيع العمال على تحقيق قدر أكبر من الانتاج بواسطة نفس الحوافز التي يستخدمها رجل الصناعة في العالم الرأسمالي من أجل ازدياد الانتاج في مصنعه ، مثل العلاوات من أجل الوصول الى الأهداف ، وزيادة الأجـــور من أجل تحقيق الكفاءة .. الخ · ولكنه اذا ازداد الاعتماد على هيئات التخطيط المركزي سوف يكون لذلك تأثير يؤدي الى اعاقة الانتاجيـــة والابداع ، وحديثا تم اتخاذ المحاولات لاضافة عناصر التنافس واللامركزية اللازمة التي تجعل المنافسة حقيقية وذات معنى ، ومع ذلك فان الدافع المسيطر لا زال متمثلا فـــي عنصر الارهاب الذي تحوز عليه الدولة بلا منازع وتستخدمـــه لتحقيق أهدافها الاقتصادية بصفة عامة ، فالدولة تستولي بالقوة علـــى ما تريده ، وتملي ارادتها عن طريق التهديد بأن عدم الطاعة قد يتضمن الابادة ، بل والهلاك لو لم يتم الايفاء بتوقعات الدولة ·

ان الفشل في العالم الأول يعني – في العادة – الافلاس ، والفقر ، والضعف ، والركود الاقتصادي · وفي العالم الثاني فانه قد يعني السجـن والحرمان التام · وبصفة عامة ، يمكننا القول أن الادارة البيروقراطية فـــي العالم الثاني تبدو متصلبة ، وجامدة وليس لها مثيل ، وينشد البيروقراطـــي القلق الشعور بالامن عن طريق تحويله المسؤولية الى رؤسائه وتمسكه الخانع بكلمة القانون ، وتزداد تلك الأساليب الادارية فـــي مركزيتها وتبديدها بمرور الوقت طوعا أو كرها ، ويصبح ذلك التبديد أمرا ليس ثمة مهرب منـــه ، لأنـــه من أجل تفادي التبديد يجب أن يتم انتقاد الوضع الراهن للتنظيمات الاقتصادية والعمل على تغييره ، في ذلك النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي تسيطر فيـــه

السياسة على المبادىء الاقتصادية ، ومن ثم يرفض البيروقراطيون الاحتجاج على الاجراءات التي قد تؤدي الى كارثة اقتصادية بسبب خوفهم من انتقـــام النخبات السياسية الأكثر قوة ، ورغبة البيروقراطي في البقاء تتطلب منه أن لا يتخطى حدوده خوفا من أن تضرب رأسه من جهة غير متوقعة ·

المشاكل المتـواترة

يطالب الحزب الثوري بتحقيق نتائج فورية يصعب تحقيقها من خـــــلال بيروقراطية غير آمنة وذليلة ، وسرعان ما ترى القيادة الحزبية التي تود اعلان الانتصارات اليومية أن من الحكمة والمقنع أن تنضم الى البيروقراطية فـــي تحالف آثم لملء الهوة بين الوعود والأفعال بواسطة الدعاية من ناحية، وبواسطة اخماد أصوات النقد من الناحية الأخرى ·

الحل الصينـي

الثورة الثقافية في الصين كانت محاولة لتفادي النزعة السائدة فـــي الاقتصاد الذي تديره الدولة حيث يقع ضحية لمساوىء البيروقراطية · ولهـذا السبب ، كانت الايديولوجية ولا زالت يتم تأكيدها دائما ، وتعد السيطـــرة السياسية على الاتجاهات الاجتماعية موضوعا ذا أهمية رئيسية ، ويتم كبت الفردية وتعليم الفرد الاندماج التام مع الجماعة ، ونشدانه تحقيق ذاته مـن خلال الجماعة · والقفزة العظيمة الى الأمام والثورة الثقافية كانتا في حـد ذاتهما بمثابة محاولتين ، في الحالة الأولى ، للتعويض عن دافع الكسب المادي بواسطـــة الحماس الأيديولوجي ، وفـــي الحالـة الأخيرة ، لتفادي مكائـد البيروقراطية وحكم النخبة · واذا نظرنا الى تلك القفزة الى الأمام من ناحيـة الازدياد الفعلي في الانتاج فانها تعتبر فشلا ، وبدون شك يدين الناس بالشكر لماو لتحريره اياهم من أسر العبودية الماضية ، ولكنهم كانوا لا يزالون بعيدين عن التحول الى الماركسية والتنظيم وفقا لمبادىء الجماعية التـي ينادي بهـا الاشتراكيون باعتبارها الطريق الى الرفاهية · ولقـــد كانت الثورة الثقافية

بمثابة محاولة أخيرة ـ جريئة ويائسة نوعا ـ بواسطة ماو للحفاظ على المبدأ الثوري ، ولتفادي شكل البيروقراطية والنماذج التي طورها الاتحادالسوفياتي التي تتجه الى الأشياء الاستهلاكية ، والتي كانت كل دولة اشتراكية تقريبا تعمل على مضاهاتها ، ولكن ماو قد ذهب · ان التطورات الحديثة ، وخاصة الرغبة في فتح النوافذ للغرب تظهر لنا أن الصراعات التي أدت الى الثورة الثقافية لا تزال بعيدة عن الاستقرار ، واذا كان المذهب المادي يمثل الحقيقة النهائية فانه يكون من الصعب تجنب اغواء الأشياء المادية ، واذا لم يعد ثمة مستقبل يتطلع اليه الانسان ، يصبح كل من المكان والزمان الحاليين بمثابة شيء هام للغاية ، وقد حازت الصين بدون شك حتى الان على قدر معين من المثالية ، ولكن السؤال يبقى : الى متى تستطيع تفادى الطريق الروسي ، الخاص بالماركسية اللينينية بقصورها المتأصل ؟

التقييم الذاتي للعالم الثالث

التقييم الذاتي الحالي للعالم الثالث هو أنه يعد فقيرا بصفة عامة من ناحية الكم ومن ناحية الكيف بشكل ثابت ، والميل للنضال والتعديلات القانونية لا ينتهي ولا يفلح في اخفاء الاضطراب بالنسبة للأولويات القومية والافتقار الى الالتزام بالمزيج الأيديولوجي الذي ابتليت به تلك البلدان على المستوى الرسمي وحتى من أجل التخلص من الفقر الكمي ، فان بلدانالعالم الثالث تحتاج لشيء أكثر من مجرد استثمار رأس المال لزيادة الانتاج الصناعي والزراعي فوق المستويات الحالية · والاستثمار في وسائل الانتاج ومهارات القوة البشرية لم يؤد حتى الآن لتحقيق النتائج المتوقعة · وفي البلدان التي تتمتع بالبترول او الثروة المعدنية في العالم الثالث فان عائد الاستثمار في السلع الرأسمالية والمهارات يعد متواضعا ،ونجد أن الاستثماز في السلع الاستهلاكية أو المعدات الحربية قد استهلك رأس مال هائل · وحتى لو لم يكن الأمر كذلك ، فانه ثمة نسبة كبيرة جدا من رأس المال الخاص بالبترول تستثمر في العالم الأول على أساس قصير أو طويل الأمد ·

وبالنسبة للبلدان التي لا تتمتع بمزايا الموارد الطبيعية القيمة ، فانها تنشد رأس المال عن طريق شد الأحزمة على السلع الاستهلاكية ، من خلال الالتجاء الى القروض الأجنبية واستدعاء الاستثمارات الأجنبية ، ونجد أن الأيدي الماهرة التي توجد في البلدان التي تفتقر الى استثمارات رأس المال تميل الى التحول الى المجالات الاكثر اثمارا،وثمة محاولات لوضع بعض القيود في هذا الصدد ، ولكنها تعد غير فعالة الى حد كبير ٠

وبصفة عامة ، فان هناك تشابها كبيرا في الاستراتيجيات الهادفة الى التطور ، التي يتم تصميمها ، أو اقتراحها أو الموافقة عليها في العالم الثالث بواسطة النخبة الحاكمة أو المثقفة التي تم تدريبها أو التأثير عليها بواسطة العالم الأول أو الثاني ٠ وتم وضع تلك الاستراتيجيات بصفة أساسية عن طريق تدخل الدول ، فالعالم الأول يقترح التدخل من أجل التنظيم ، أما العالم الثاني فهو يقترح التدخل التام ٠

وتدخل الدولة يعتبر الدواء العام المقبول عالميا لعلاج جميع آفات التخلف ، وترضى تلك الفكرة معظم النخبات الحاكمة في العالم الثالث لأنها تقدم التبرير لممارسة القوة المطلقة على الناس والموارد بمقتضى مجرد الوعد بتحقيق نظام جديد يتسم بالسلم والرخاء ٠ ومع ذلك ، فانه في التقدير النهائي يتم تقرير حدود التدخل وفاعليته في العالم الثالث عن طريق خاصية التزام القيادة وذكائها بالنسبة لتقرير الاختيارات ٠ ولسوء الحظ فان معظم القادة الذين لا يعرفون الكثير عن الأساس الاجتماعي للسلطة يسرفون في الانفاق بشكل غير مثمر ، ان جوهر سلطة القادة يكمن في قدرتهم على الحصول على رد فعل لدعواتهم دون الالتجاء الى القوة ، وان ذلك بدوره يتوقف على جدارتهم بالثقة، أي على الايمان باستجابة العامة بمقتضى اقتناعهم أن ما يطلب منهم فعله يعد في مصلحتهم ٠ وفي عبارة أخرى ، تقوم القيادة الحقيقية على أساس التبادل المستمر ، أي أن القائد يفعل شيئا لصالح الناس ومن ثم يزيد من ثقتهم في أحكامه ، واستجاباتهم لنداءاته ، اذ الامتداد الحقيقي لقوة القائد يوازي السلطة التي يمارسها بالأسلوب السابق ذكره ٠ والآن ليس ثمة قائد يستطيع دائما أن يقوم بكل ما يرغب في القيام به ، وخاصة بالنسبة للمجالات حينما تكون ثمة ندرة في الموارد المكرسة للاشباع المباشر لقائمة طويلة من الاحتياجات

ونتيجة لذلك ، فان كل قائد في دولة نامية عند توليه السلطة يعاني من الأفول في النفوذ ، وهو يجد أن ذلك التبدل يعد شيئا مربكاويرجعه لسذاجته للدعاية الزائفة من الأعداء الحقودين، ويكتشف أنه من أجل الحصول على نتائج أفضل فانه يحتاج الى اجماع أعظم للآراء والتزام أكثر حماسا من الناس ، بعد أن يجد انه من الصعب أن يقوم بالبناء عن طريق ذلك الاجراء الممل الطويل الخاص بالاقناع أثناء وجود الأصوات المنشقة التي تبث هجماتها الانتقادية العنيفة ، ولذلك ، فانه في حاجته اليائسة الى الوقت يقع ضحية لاغراء محاولة اكتساب قادة المعارضة ، وعندما يجد ذلك مستحيلا فانه يحاول اخماد أصواتهم ، وعدم أخلاقية ذلك الاجراء في حد ذاتها تؤدي الى خلق عـدد أكبـر من الأصـــوات المنشقة • وفي تلك المرحلة فان القيادة الحائزة على السلطة تصبح مذنبة بمزج الأولويات القومية مع الأولويات الشخصية ، وكثيرا ما تختار البقاء الشخصي في السلطة باعتباره القيمة الرئيسية ، وتقوم بالعمل دون اجماع قومي ، أو وضوح بالنسبة للأولويات القوميـــة • ومن خــلال البيروقراطية الضعيفة أو القاسدة فان القيادة تجد من الصعب أن تلتزم بمبادىء النظام الديمقراطـــي بصفة دائمة ، وسرعان ما تتخلى الأحزاب الحاكمة ، مثلها مثل المعارضة ، عن الضابط الذاتي الذي يعد قوام الحياة للنظام الديمقراطي ، الأولى بالنسبـــة لممارسة القوة ، والثانية بالنسبة لحق انتقاد الاداء الرسمي •

ان الحكومات تملك أن تضرب بالقوة ما لا تستطيع السيطرة عليه عـــن طريق الاقناع • وان فرض الحوافز عن طريق الأوامر في العالم الثالث يكـون ذا أثر ضعيف نتيجة للعوامل التي ذكرناها بالفعل، وعندما يتم فرض الأولويات الرسمية من خلال اجراءات القسر فان ذلك يسبب متاعب للأفراد على نحو غير ضروري بدون أن يصبح ذا فعالية داخل المجتمع •

ويتم استدعاء العون من خلال وسائل الدعاية • وتؤدي الدعايات التـــي تنادي بأشياء تتعارض مع الأمر الواقع والهوة المتزايدة ابدا بين الوعـــود والأفعال الى خلق نوع خاص من السلبية في العامة، ومقاومة للجهات الرسمية وتجعلهم ينسحبون من أي شيء يتعلق بالامور الرسمية •

ان وسائل الدعاية تنشد اعطاء الانطباع بأن الحكومة تتمتع بالقـــوة والحكمة التامة وتفعل ما في وسعها من أجل الشعب بل وتعد قادرة على تحقيق . .

منجزات أعظم في المستقبل · ومن ثم فانها يجب أن تتصرف بحذر عند انهيار تلك التوقعات ، فسرعان ما سوف يتوقع الناس من الحكومة أن تقوم بالمعجزات التي لا يساهمون هم فيها ولكنهم فقط يحصلون على ثمراتها · وفي التحليل النهائي ، فان ذلك الأسلوب يؤدي الى تدمير الصفات التي توجد حاجة شديدة لأن تتوفر في الناس في النظام الاقتصادي الذي تسيطر عليه الدولة· وفي اطار التعجل الغير حكيم لتحقيق التقدم الاقتصادي السريع ، والتقدم الصناعي بصفة خاصة ، يتم التخلي عن جميع المتطلبات الأساسية غير الاقتصادية بالرغم من كونها ضرورية ·

لقد أظهر لنا التحليل السابق أن الطريق الذي تتم التوصية به والذي دائما ما يتم اختياره عن رغبة لا يعد شيئا فيما يتعلق بتوجيه العالم الثالث تجاه الخلاص ، وينطبق ذلك بصفة أكبر على الجزء الاسلامي من العالم الثالث الذي لا يشارك في الرؤية الدنيوية الخاصة بالبلدان الرأسمالية أو الاشتراكية، ومشكلة التخلف يجب معالجتها في اطار الالتزام الاسلامي ، ذلك الالتزام الذي لا يقتصر فقط على بعض نواحي العبادة ، ولكنه يشمل الرؤية الشاملة للحياة التي يحوز فيها النشاط الاقتصادي على مكان مميز ويكون له هدف معين ، ولكن الخبراء الاجانب والنخبات الحاكمة الموجودة لا توجه الأهمية الكافية لحقيقة أن ثمة اختلافا جذريا بين الرؤية الخاصة بالحياة الصالحة الناجحة في الاسلام وبينها في العالم الرأسمالي أو الاشتراكي ، ففي الاسلام تتكون تلك الرؤية من الايفاء بالعهد بين الانسان والله والعيش في الحياة الدنيا وفقا للهدى الالهي باعتبار ذلك اعدادا لحياة أفضل تنتظر الانسانية · أما بالنسبة للعالم الأول (الرأسمالي) والعالم الثاني (الاشتراكي) ، فان رؤيتهما للحياة تعد بالضرورة مادية ودنيوية · ان الصورة الكاملة للحياة الصالحة التي ترسم بمزيج من الألوان سواء من خلال رؤية فرويد للانسان الذي يميل تجاه الجنس أو رؤية ماركس للانسان الذي يميل تجاه الأشياء الاقتصادية لا تتفق مع ما يصوره لنا الاسلام ·

ان الرؤية الخاصة بالحياة الدنيوية التي يتمثل فيها الكمال في كل من الناحيتين الروحية والمادية سوف تظل مجرد حلم للمجتمع المسلم ما دام أعضاؤه غير راغبين في تأجيل الاشباع الحالي لاحتياجاتهم ومطالبهم من أجل

المفد الأفضل من جميع النواحي · ومثل تلك الممارسة تحتاج الى جهد أخلاقي هائل ، وليس ثمة شيء في الرؤية الدنيوية للحياة التي يعتنقها كل من العالم الأول والثاني يبرر ذلك الجهد المضني والتضحية بالنفس ، وحتى أكثر الدول تقدما في العالـــم الأول والثاني ، أي الولايات المتحـــدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي تجد أنه من الصعب الحفاظ على الروح العامة للآباء الأوليـــن ، مؤسسي الحزب الشيوعي الذي أحدث ثورة ١٩١٧ ، وطوعا أو كرها ، فان أي شخص يهتم اهتماما جديا بكسر الحلقة المفرغة للفقر والتخلف وينشد أن يحيا حياة ذات معنى في الحياة الدنيا يجب عليه أن يتبع الحل الاسلامي للمشكلة ، فان الاسلام يقدم الحل الشامل لمشاكل الانسان من جميع النواحي ، وليس فقط من الناحية الجنسية طبقا لفرويد أو الناحية الاقتصادية طبقا لماركس ·

ان ما يحتاجه العالم الثالث بشكل ملح هو طراز الانسان الذي لا يرغب فقط في الحصول على الاشباع الحالي لاحتياجاته ، ولكنه يكون راغبا أيضـا في تكريس حياته وجميع ممتلكاته الدنيوية للمنفعة الاجتماعية من أجل حياة آخرة أفضل ، ذلك الانسان الذي بالرغم من توفر الحرية والفرصة أمامه لأن يفعل ما يشاء ، فانه لن يفعل شيئا سوى الاسهام في الرقي بحياة المجتمـــع الذي يعيش فيه من ناحية "الكم والكيف" ، وفي اطار ذلك الاجراء يشارك فـي الفوائد الاجمالية بشكل متساو مع بقية أفراد المجتمع ويصبح بمثابة مثــــل يحتذى ، وذلك الشخص بتميزه عن هؤلاء الذين يعملون من أجل المكاســـب الشخصية الدنيوية سوف تكون لديه القوة الروحية لأن يصبر على الحرمـان بدون تذمر أو اكتئاب أو صراع عندما تعامله الحياة بقسوة وتتسع المسافـة بين التضحية الحالية والمعاناة وبين التعويض النهائي ·

ان حث الناس على أن يصبحوا طواعية أشخاصا منتجين دون خلـــق ظلم رأسمالي أو اشتراكي يعد دون شك شيئا معقدا · وقبل كل شيء وعلى المستوى الاقتصادي البحت ، فـان الافراد يجب أن يشاركـــوا في الثقة بأن المستقبل سوف يسير على أساس التنبؤات طبقا للخطط والاداء في الوقـــت الحاضر وأنه لن تكون ثمة اضطرابات جذرية تؤدي الى اضطراب أو تبديـــل توقعات اليوم ·

ثانيا ، يجب أن يكون لدى الافراد امكانية المشاركة في التخطيط •لمستقبلهم اي أن يسمح لتقييمات الشخص ، وتخطيطه وتوقعاته بأن تلعب دورا فعالا في المجتمع ، وألا يتم تغيير الخطط السياسية والاقتصادية بصفة سريعة وجذرية بدون اعتبار ، أو تعويض لمصالح الأفراد • ولكن هذين العاملين في حد ذاتهما ليسا بكافيين •

ويقدم النصح الى العالم الثالث بأنه من أجل التدريب والاستفادة من القوة البشرية والحصول على السلع الرأسمالية فانه يحتاج الى رأس المال • ونظرا لأن رأس المال ليس متوفرا على المستوى المحلي ، فانه يجب أن يتم اللجوء الى اقتراضه ، وفي الوقت الحالي نجد أن المقرض يشترط انه يجب أن يحصل على ضمان بالسداد قبل أن يقوم بالمخاطرة بالقرض، ومن الممكن ايجاد ذلك الضمان في السلع التي يتم الاحتفاظ بها كضمان ، أو في ائتمان المقترض أي ، الثقة في المقترض بالنسبة لسداده القرض ، و في السيطرة المباشرة أو الغير مباشرة التي يمارسها المقرض على شؤون المقترض • ولكن مثل تلك الضمانات من النوعين الأول أو الثاني لا تتوفر في معظم بلدان العالم الثالث لأن تدخل هيئات الدولة المتسرع الغير حكيم في كل مجال من مجالات العمل دائما ما يؤدي الى أزمة حادة في الثقة • ويعاني الشعور بالأمن بالنسبة لمستقبل المجتمع والفرد من التدهور ، ويحوز كل من معدل الفائدة المرتفع والمشاريع التي تتسم بالمخاطرة على نوع من الجاذبية ، ولذلك فانه من المعقول أن يتم تأييد الرغبة في التدخل في الأمور الخاصة بالفائدة بالنسبة للاقراض ، وتبدو النتائج المدمرة الخاصة بتلك العوامل واضحة تماما في العالم الثالث حتى أننا لسنا في حاجة الى اعادة تأكيدها •

استدعاء الاستثمارات الاجنبية

من الممكن أن تكون الاستثمارات الأجنبية المورد الثاني لرأس المال، وهنا أيضا فان المستثمر الأجنبي ، خاصة ذلك الذي يقوم بالاستثمار في مشروع يحصل فيه على الارباح بصفة مؤجلة سوف يحتاج لضمانات بالنسبة لرأس ماله وأرباحه من أجل أن يشعر بالطمانينة التامة والحرية بانه يستطيع

أن يعمل ويحصل على الأرباح طبقا للخطط التي وضعها ، أي ، في عبارة أخرى أن يشعر بالحرية ضد التدخل الغير ملائم والغير مرغوب فيه • وان تاريخ السبعين عاما الماضية لو أنه كان ذا فائدة،فانه قد أثبت لنا أن الشعور بالأمان بالنسبة للمستقبل،والتحرر من الضغوط يعتبران شيئين قد أصبحا بمرور الوقت من الأشياء النادرة•ان الاستثمار الاجنبي الحقيقي الذي ليس له مغزى سياسي قد أصبح شيئا نادرا ، ولكن الدول العظيمة والمتقدمة اقتصاديا يجب أن تقيم الأعمال التجارية مع الدول الفقيرة نظرا لانها في حاجة الى مواردها الخام ان لم تكن في حاجة الى الأسواق ، ومن الواضح أنه في ذلك العالم الذي يسود فيه السباق الغير منظم للوصول الى الموارد الانسانية النادرة واستغلالها ، تحاول المجتمعات القوية أن تقيم أصعب المساومات مع الدول الأقل قوة أو تلك التي لا تملك دفاعا عن نفسها •

المساومة الحقيقية

المساومات بين المجتمعات القوية والضعيفة يتم ضربها في نهاية الأمر عند نقطة تتقرر جزئيا بواسطة تداخل قوى العرض والطلب وجزئيا بواسطة الارادة السياسية لتلك المجتمعات الضعيفة لمقاومة الاستغلال • ولذلك فغير ذي جدوى في ذلك العالم المتقلص سريعا أن يتم تخطيط النظم الاقتصادية بدون الاعتبار « لارادة المجتمع » باعتبارها عاملا ذا أهمية رئيسية • وما يساهم في تقرير هذه الارادة أو العزيمة في المجتمع هو موضوع يأخذنا خارج المجال الاقتصادي البحت الى مجال الايديولوجية والايمان •

العوامل الاضافية التي تؤدي الى التباطؤ ،

الديون

توجد عوامل اضافية تؤدي الى تعقيد الموقف وتعوق التطور في العالم الثالث • ولقد رأينا بوضوح تام في الأوقات الحديثة أن اقتراض الدول الفقيرة لرأس المال والمهارة الفنية لا يؤدي دائما الى تدعيم الرفاهية ، وفي الحقيقة فان شرك الدين من الممكن أن يكون شيئا ضارا مثله مثل الفقر ، ان لم يكن

أسوأ ،بل ان متضمناته السياسية مع اضافتها من الممكن أن تكون أكثر تدميرا فمثلا الكيفية التي سمحت بها المعونة الأمريكية ببقاء الأنظمة الفاسدة فــي آسيا تعتبر موضوعا معروفا تماما ٠

استنزاف القوى العقلية

الى جانب الاستنزاف للقوى العقلية توجد مشكلة معاصرة أخرى فــي العالم الثالث ، وهي أنه اذا كانت ثمة وفرة فــي الموارد الماليــة التي تكرس للاستثمار فان القوى البشرية غير متوفرة ، فهي تسحب الى أماكن أخــــرى بمقتضى اغراء الاجور العالية والحياة المريحة ٠

الصراعات العسكرية

بالاضافة الى ذلك ، فان معظم البلدان في العالم الثالث تدخل او تدفــع الى صراع عسكري فأكثر او على الأقل تبقى دائما تحت بعض التهديد الذي يرغمها على اعادة توجيه معظم مواردها الهزيلة الى الاشتراك في سبــــاق التسلح يكون من الصعب عليها تحمله ٠

أسس المسؤولية الاجتماعية

لسنا بحاجة لكثير من الأدلة أو لتقديم نقاش طويل يبين أن مقـــدرة الانسان على الابداع ، ومهارته ، وأعماله ورغبته في المعاناة من أجـل بعض الافكار تعد متوفرة بكميات كبيرة للغاية في المجتمعات المتحررة نسبيـا مـن التدخل أو التحكم الزائد عن الحد ٠

المهمة الجـديدة

من أجل امكانية استغلال جميع الموارد المتوفرة للمجتمع المسلم ، سوف يكون من الضروري اقامة أنواع عديدة من النشاط في نفس الوقت وعلى كثير من الجبهات ٠

تحرير اذهان المسلمين من الوهم الكامن

بالنماذج الاقتصادية المستوردة

(١) ان المهمة الأولى هي تحرير ذهن المسلمين من الوهم القائل بضـرورة اعتناق واحد أو آخر من النموذجين اللذين يعرضهما العالم الأول والثـاني واللذين يعدان ماديين بالضرورة ويحوزان على أولويات تختلف بشكل رئيسي عن الأولويات الخاصة بالاسلام ، وقد كان كلاهما ولا زال يحوز على أوجه تسمح بالاستغلال الشامل ، ففي الغرب يتمثل ذلك في الشركات الكبيرة وأحلاف المنتجين ، اما في البلدان الاشتراكية فهو يتمثل في رأسمالية الدولـة والبيروقراطية ، ولكنه في الغرب يمكن الحد من الظلم نوعا لأن القوة تكـون منتشرة في التنظيمات الاجتماعية ، أما في البلدان الاشتراكية فان القـوة الاقتصادية والسياسية تتركز في نفس الهيئة ، وفي الغرب فان الرأسمالي يقوم بالاستغلال ، أما في الدول الاشتراكية فان البيروقراطي يقوم بالاضطهاد ،وفي كلتا الحالتين فان حكم القلة يدير المجتمع ولا يعرف اي ضابط او مقياس سوى مشيئة تلك القلة التي تقوم بالاستغلال والظلم دون مجرد الشعور بالذنـب ٠ وليس ثمة شيء حتمي فيهذين النموذجين لان كليهما يتسم بالضعف والتعرض للخطر ٠ان المسلمين يشعرون ، بل ويجب أن يشعروا بالحرية بالنسبة لتصميم نماذجهم الخاصة بهم لحل مشاكلهم، وفي الحقيقة فاننا اذا نظرنا الى المجادلات القائمة بين الباحثين في العالمين الأول والثاني بالنسبة لتفوق نماذجهم سوف يظهر لنا أن ثمة نقائص خطيرة في كلا النموذجين ، وأن التطلع الى حل المشكلة علـى المستوى الاقتصادي البحت يجعل كلا منهما اقتباسا خفيا لتعاليـم الآخر ٠ لقد تحرك الغرب مسافة طويلة بعيدا عن النموذج الرأسمالي الخاص بالقرن التاسع عشر الذي انتقده كارل ماركس بقسوة شديدة وبقوة ، وفـي الدول الصناعية الجديدة توجد الكثير من التصميمات العملية التي يتـم تنفيذها الان بصفة عامة ، والتي اعتبرت لعنة للرأسماليين على مدى عشرات من السنوات الماضية ، وان كلا من الثورة الادارية لبرنهام والدولة الصناعية لجالبريث لتعكس بعض التغييرات الكبيرة التي حدثت في الغرب الصناعـي

بالنسبة لدور رأس المال ، و الرأسمالي ، ومتعهد الأعمال ، والمدير والعمال ·
ومن الناحية الأخرى ، على الرغم من الاحتجاج العام على النظم الغربية ،فان الاشتراكيين على العكس قد اقتبسوا بشكل خفي من الغرب وأعادوا تقديم عدد كبير من الحوافز في نظمهم الاقتصادية ، تلك الحوافز التي يتكون منها النظام المعارض للنظريات الأثيرة لماركس ، ولقد كانت النتيجة أنه في الوقت الحاضر أصبح هناك عدوان يشبه كل منهما الآخر الى درجة أكثر مما يود أي منهما الاعتراف بها : ان الظلم والصعوبات في كل من النظامين سوف يستمران من بين أشياء أخرى ، لأنهما ينشدان حل جميع المشاكل الأخلاقية ، والروحية والمادية للانسان من منطلق دنيوى ومادي بحت ·

(٢) أما مهمتنا الثانية فهي تعريف المسلمين بالرؤية الاسلامية المميزة بالنسبة لجميع أوجه النشاط الاقتصادي · فان تلك الرؤية تعتبر الأيديولوجيه الوحيدة التي تشمل أبعادها كلا من الحياة الدنيا والآخرة ، اذ الاسلام يعلم الانسان كيف يحيا حياة أخلاقية ذات معنى في الفقر والثراء ، ويزود الفرد بالنموذج الخاص بالتكريس الروحي التام لحياته وجميع ممتلكاته الدنيوية ، ويعلمه أسلوبا للحياة تستطيع أن تبقى فيه شخصيته سليمة في ذلك العالم الذي أصبحت فيه فردية الانسان في طريقها الى الانزواء التام على يد البيروقراطية التي تضع نفسها في مصاف الآلهة · ويبدو أن الاسلام هو فقط الذي يضع التضحية والمعاناة في اطار أخلاقي يؤدي الى تأكيد الحياة وتكامل الشخصية بدلا من انكارها ، ويعيد للانسان الكرامة والاحترام اللائقين به في الحياة ·

وضع نظم للتنمية

(٣) أما المهمة الثالثة فهي تصميم نماذج للمجتمعات المسلمة لتنظيم تنميتها عن طريق زيادة الاعتماد على النفس وكل ما كان ضروريا عن طريق الاعتماد المتبادل ·

الطريق الى تحقيق العزيمة بالنسبة للتنمية

(٤) أما المهمة الرابعة فهي تتمثل قبل كل شيء في اكتشاف الأساليب والوسائل اللازمة لاعادة بث نوع جديد من الثقة في النفس والحماس، من أجل

أن يستيقظ المجتمع من سباته ، وأن يشارك بحماس في تكوين الثروة وتوزيعها بطريقة عادلة، وأن تكون لديه الرغبة في مقاومة الاستغلال من الداخل والخارج وتحمل آفات الفقـــر والحرمان ، وعـدم الأنين والبكاء بـل مكافحة الآفات الاجتماعية ٠

مضمون النشاط الاقتصادي

في التحليل السابق يتضح أن تخطيط مستقبلنا سوف يتطلب اعطاء الاعتبار ليس فقط للعوامل الاقتصادية والسياسية ، ولكن أيضا للعوامـل الروحية والأخلاقية التي تصبــح السياسة بدونهـا أداة للظلـــم ، والاقتصاد فريسة للمستغلين ٠ ان الظلم الاجتماعي الاقتصادي يعتبر الهدف الأول الذي يجب أن يتم ضربه في اطار الالتزام الاسلامي ، ولقد كان أول شيء أدانه النبي عليـه السلام في بداية رسالته يتمثل في أثرياء مكة المستغلين القساة ، وتشهد السور المبكرة في القرآن مثل « المدثر » و « الهمـــزة » ، و « الماعـون » و « الليل » و« البلد » على هذه الحقيقة ، وكراهية أثرياء مكة الشديدة للنبي قابلة بدورها للشرح ، فقط على أساس أنه حاول تغيير الأولويات الاجتماعية الاقتصاديـة بصفة تامة ٠ ومما هو معروف أن الأخلاق الحميدة التي دعا اليها النبي عليه السلام لم تكن جديدة تماما بل كان لها بعض المظاهر العالمية ، فقد كان العرب يميلون الى الصدق، والكرم ، والصبر في مواجهة الخطر مثلهم مثل المسلمين ولقد كان المجتمع المكي الذي نعرفه ينظر الى النبي عليه السلام باعتباره صادقا وأمينا وجديرا بالثقة ، ولكن أكثر الأشياء التي اتهم كانت تتمثل في التعاليم الجديدة التي ادعـت أنـــه فـي النظـــام الاجتماعي الجديد لـــن يتوقف المركـــز الاجتمـــاعي عـــلى الميـــــلاد ، أو اللـــون ، أو الـــروابـط العائلية ،أو الأصل القومي ، أو الثروة ، أو الجنس ، فقد تم التخلي عن جميع متطلبات المركز السابقة وأصبح الشيء الوحيد المقبول هو جهد الفرد فـــي الايفاء بعهده مع الله (٤٩/١٣) واحقاق العدل ، عن طريق تصرف الانسان بأسلوب عادل ، ومراقبته للأمور للتأكد من انه قد تم احقاق العدل في اطـــار الوحي الالهي ، وليس ذلك فحسب بل انه يجب ان يفعل اكثر مما يتطلبه العدل أي ان يقوم بالاحسان (١٦/٩٠) ــ (للبحث صلة) ٠

صدر حديثاً

خصائص الأنوثة

تأليف : محمد سلامه جبر

دار البحوث العلمية

الربح وقياسه في الاسلام

د. شوقي اسماعيل شحاته

أهم المبادىء الاسلامية في نظرية الربح في المحاسبة

من الطبيعي ان النظرية الاسلامية المحاسبية في رأس المال ترتكز على مفهوم المال المتقوم وتدور حول التفكير في أعيان عناصر الميزانية من حيث المفهوم الطبيعي العيني لها ومن حيث التغيرات التي تأخذ مكانها في تاريخين معينين لمعرفة قيمة الملكية Proprietorship ومعرفة المالية ومن الطبيعي ان يدور التفكير في الربح من حيث التغيرات والتقلبات في القيمة ومقارنة المركز المالي في تاريخين معينين وأن ترتكز فكرة الربح على النمو والزيادة في القيمة فيتحدد الربح بالقدر النامي في المال وبالزيادة على رأس المال ٠ وفي هذا يقول الامام الألوسي (١) ـ الربح تحصيل الزيادة على رأس المال وشاع في الفضل عليه ٠ ويقال ربح فلان في تجارته أي استشف فيها وأصاب الربح ، وكذلك يسمى الشف ٠ ويقول الامام النسفى (٢) ـ الربح الفضل على رأس المال ٠ ويقول الامام الزمخشري (٣) ـ الربح الفضل على رأس المال ولذلك سمى الشف من قولك أشف بعض ولده على بعض اذا فضله ، ولهذا على هذا شف (والشف من الاضداد يطلق على الزيادة ـ والنقصان)٠ وقال ابن خلدون : (٤) الربح هو القدر النامي في المال ويتكلم الفقهاء على الربح دائما كنوع من النماء وفرع للمال ٠

وعلى هذا يكون الاطار العام للربح في الفقه الاسلامي المحاسبي هـــو اطار النماء ٠ ولما كان النماء ــ كما بينا عند الكلام على مفهوم نماء العين عند المالكية ــ ثلاثة أنواع : ربح وغلة وفائدة . فكل ربح يكون نماء وليس كل نماء يكون ربحا ــ وقد عرفنا أن الفائدة هي النماء أو الزيادة التـــي تتعلق بعروض القنية والغلة هي ما يتجدد من عروض التجارة بلا بيع لرقاب تلك العروض كثمر النخل المشترى للتجارة قبل بيع رقابه وايجار الدار أو عروض التجارة المشتراة بقصد الربح والتجارة قبل بيعها وكالصوف واللبن المتجدد من الغنم المشتراة للتجارة قبل بيعها ٠

ومن ثم فان الزيادة والنماء في رأس المال من عروض التجارة ــ من زيادة قيمة النماء بها أو تغير الاسعار ربح . اما الزيادة في رأس المال مـــن عروض القنية فلا توصف بالربح بل توصف بوصف آخر خاص هو الفائدة وعلى هذا فان الارباح التي تعرف بالارباح الرأسمالية لا توصف في الفقـــه الاسلامي المحاسبي بوصف الربح بل هي نوع آخر من أنواع النماء خلاف الربح يعرف بالفائدة ٠ وكذلك لا توصف في الفقه الاسلامي المحاسبي الأرباح التي تعرف بالأرباح الايرادية العرضية بوصف الربح بل توصف هذه الزيادة بوصف آخر هو الغلة ٠ وان هذا التمييز بين مفاهيم الربح والغلة والفائدة واطلاق اسم خاص مستقل على كل مفهوم من أنواع النماء الثلاثة يفصل تفصيلا أنواع النماء والزيادة في رأس المال ٠ ويتعين عند اعداد حسابات النتيجة السنوية التمييز بين هذه الانواع الثلاثة من النماء لما في ذلك مـــن الاهمية من الناحيتين المحاسبيـــة والضرائبية ، اذ أن معالجـــــة الأرباح الرأسمالية والارباح الايرادية العرضية لأغراض المحاسبة العامة والمحاسبة الادارية تختلف كما هو معروف عن معالجة الارباح الايرادية كما أن معالجتها لاغراض ضريبة الزكاة ــ والضرائب عموما ــ قد تختلف أيضا ، وقد أجمع الفقهاء على أن الغلة والفائدة يستقبل بهما حول خاص بهما من يوم حصولهما تنفصل عن حول أصل المال أما الربح فقد اختلف الفقهاء في ضمه لحـــول أصل المال أو استئناف حول خاص به . وقد اخترنا ضم الربح لحول رأس المال وتبعيته لـــه على أساس أن ربح المال انما هو راجع الى أصله وكامـــن

فيه وعلى أساس أن الربح نماء جار في الحول تابع لأصله في الملك فكـــان مضموما اليه في الحول ويكون الحول قد حال على الربح تبعا · (٥)

الربح والنتائج :

والربح في التجارة كالتوالد والتناسل في الماشية التـــــي تزداد للدر والنسل · وكما أن الماشية معدة للدر والنسل فان عروض التجارة وكذا النقود معدة للربح · واذا كان الربح والنتاج كلاهما نماء الا أنهما يفترقان من حيث أن الربح ـ كما يقول ابن رشد (٦) ليس بمتولد عن المال بنفسه كغذاء للماشية وانما يحصل لصاحب المال من بائعه بمبايعته اياه ولو شاء لم يبايعه ، وكما جاء في حاشية عميرة ـ (٧) الفرق بين الربح وبين النتاج أن النتاج من عين الامهات والربح انما هو مكتسب بحسن التصرف · وقد قدمنا ان النماء في التجارة انما يحصل بالتقليب ـ كما قال ابن قدامة ـ (٨) وان النماء ـ كما قال ـ السرخسى ـ (٩) مطلوب بالتصرف · وعلى هذا فان اطلاق تسمية « نتـــاج الاسهم » (١٠) على ارباح الاسهم الموزعة ـ الكوبونات ـ جانب الصواب ويجب العدول عنه ·

اثر اختلاف عامل التقليب وعامل المخاطرة في كل مشروع

في تفاوت الارباح في المشروعات

أبرزنا عند الكلام على مفهوم التجارة في الفقه الاسلامي المحاسبي أهمية فكرة تقليب المال بمعاوضته واخلافه طلبا للربح في المشروع المستثمر المدار وأن التقليب مبدأ أساسي من أهم مبادىء النظرية الاسلامية المحاسبية للربح ٠

والواقع أن التفاوت بين المشروعات المختلفة في تحصيل الارباح يرجع الى اختلاف عناصر التقليب في كل منها والمدة التي لا بد منها للتمكن من التقليب كما يرجع الى اختلاف عناصر عامل المخاطرة ، فهناك عاملان يؤديان الى هذا التفاوت وهما عامل التقليب وعامل المخاطرة ٠ وقد ذهب الامام القرطبى (١١) الى تقسيم التجارة الى نوعين : النوع الاول تكاد تكون المخاطرة فيه معدومة ٠ ويوجد فيه عامل واحد فعال هو التقليب والنوع الثاني يوجد فيه عاملان فعالان هما التقليب والمخاطرة ٠ وفي ذلك يقول « التجارة الشراء والبيع » والتجارة نوعان : تقلب في الحضر من غير نقلة ولا سفر وهذا تربص واحتكار قد رغب عنه أولو الاقدار وزهد فيه ذوو الاخطار ٠ والثاني تقلب المال بالاسفار ونقله الى الأمصار وهذا أليق بأهل المروءة وأعم جدوى ومنفعة ، غير أنه أكثر خطرا وأعظم غررا ٠ »

ومن ذلك يبين أن كل ربح يحصل هو ثمن لتقليب ومخاطرة وأن تفاوت الارباح في المشروعات المختلفة يرجع الى اختلاف عناصر عامل التقليب كما يرجع الى اختلاف عناصر عامل المخاطرة في كل مشروع وان تفاوت زمن دورة التقليب في المشروعات المختلفة لا يقل أهمية عن تفاوت عناصر المخاطرة فيها ٠

لا ربح الا بعد سلامة رأس المال ، والرابح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به ، أما المستبدل من سلعته بدلا دون الثمن الذي يبتاعها به فهو الخاسر في تجارته لا شك (١٢)

قلنا بوجود دورة تقليب منتظمة مستمرة في المشروع المستمر وبوجود دورة استبدال واخلاف منتظمة مستمرة في المشروع المستمر بين الانتفـاع والاستعمال ثم الاستبدال والاخلاف ، وقلنا بوجود التزام تجاري اقتصادي في المشروع المستمر باستمرار هذه الدورة ما دام مقدرا للمشروع أن يكون مشروعا مستمرا يدار فيه المال حالا بعد حال وفعلا بعد فعل مع المحافظة على سلامة رأس المال ـ هذه هي الصورة السليمة للمشروع المستمر ٠

ولما كان المقصود من التجارة كما قال الامام الرازي فيما قدمنا هو سلامة رأس المال مع حصول الربح وأن الذي تطلبه التجار في متصرفاتهم سلامة رأس المال والربح وكما قال الامام النسفي ـ فيما قدمنا ـ أن مطلوب التجارة سلامة رأس المال والربح ولا يقال لمن لم يسلم له رأس ماله قد ربح ، وعلى هذا فلا ربح الا بعد سلامة رأس المال ٠

واذا فهمنا سلامة رأس المال على أنها تعني المحافظة على رأس المال من حيث العروض التي اقتنيت برأس المال المذكور فاننا نفهم الربح على أنه ذلك الجزء من الزيادة التي لا يحتاج اليها المشروع للمحافظة على سلامة رأس المال من حيث قوة استبدال العروض به ويخضع قياس الربح لنظرية تكاليف الاستبدال في هذه الحالة ٠ وهذا المفهوم الاخير يلتقي مع مفهوم سلامة رأس المال ومفهوم الربح عند الامام الطبري اذ يقول : ان الرابـــــح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به أما المستبدل من سلعته بدلا دون الثمن الذي يبتاعها به فهو الخاسر في تجارته لا شك » ٠ وفي قوله « المستبدل من سلعته » اشارة الى النظر الى رأس المال من حيث العروض التي اشتريت بــــه لا من حيث عدد وحداته النقدية ٠ وفي قوله « أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به » دون قولـه « الذي ابتاعها به » اشارة الى أن الربح يحصل للتاجر اذا باع سلعته بثمن أزيد لا من ثمنها الاول الذي اشتراها به ، بل من ثمنها الذي يشتريها به في وقت المبادلة وذلك لأن جزءا من هذه الزيادة في ثمن البيـــع ثمن التكلفة التاريخية ـ الثمن الاول ـ مشغول بحاجة أصلية في المشروع المستمر هي حاجته الى سلعة أخرى بدلا من السلعة المبيعة لكي يستمر نشاط التشغيل والمتاجرة على نفس المستوى دون أن ينكمش حجم الانتاج ٠ وعلى هذا فانه

لكي يقال أن رأس المال قد سلم يجب أن تكون هذه السلامة موجودة في تمام - الدورة الكاملة ، أعني بذلك دورة التقليم ودورة الانتفـــاع والاستعمال ثم الاستبدال والاخلاف • وعلى هذا نفهم سلامة رأس المال علـــى أنها تعني المحافظة عليه من حيث قوة استبدال العروض به ونفهم تكلفة المبيعات على أنها تكلفة استبدال واخلاف المبيع لا تكلفته التاريخية الاصلية وتفهم «الاستهلاك» على انه تكلفة واستبدال المستهلك لا تكلفته التاريخية الاصلية وبعبارة أخرى يجب تحميل المبيعات بتكلفة استبدال العروض المستهلكة في انتـاج تلك المبيعـات من عروض التجارة وعروض القنية ــ لا بالتكلفة التاريخية الاصلية لتلك العروض المستهلكة أو بمعنى آخر لكي يسلم رأس المال من حيث العروض المقتناة به من عروض تجارة وعروض قنية ــ ولكي يقال أن هناك ربحا يجب أولا تعويض قيمة المستهلك من تلك العروض في سبيل تحصيل الربح على أساس القيمة الاستبدالية الجارية أي قيمة الاخلاف • وعلى هذا يتبع نظام « التالي أولا » next in first out في استعمال عروض التجارة مما يترتب عليه أن ثمن تكلفة المستهلك المستعمل يكون هو ثمن تكلفة استبداله ويحتسب الاستهلاك السنوي لعروض القنية على أساس التكلفة الاستبدالية الجارية •

البيع ضرورة لظهـور حقيقـــة الربـح لا لحـدوثه والربـح ينشأ ولو لم تتم عمليــــة البيع والربح التقديري يجـــب أخذه في الحسبان كالربـــح التحقيقي •

لما كان الربح ــ في الفقه الاسلامي المحاسبي ــ نماء في المال جاريا في الحول وسواء نض المال في آخر الحول وتحـول من عـروض الى نقد أو لـم ينض وبقي المال على العروض فان هذا النماء موجود في المال سواء كان هذا المال عروضا أو نقدا • وكل ما في الامر أن البيع يظهر هذا النماء وأن القيمة كانت خفية فظهرت بالبيع أو بقيت على خفائها • فالبيع ضرورة لظهور القيمة الخفية • وما البيع الا تبديل العروض التي من غير جنس رأس المال بجنسه فتظهر حقيقة الربح • ولهذا لا يصح أن يقال أن الربح ينشأ عند وقوع عملية البيع أو عندما تتم عملية البيع اذا فهمناه على أنه نماء ، بل يقال أن عملية البيع تظهر حقيقته فقط والعبرة عند التقويم بحدوث الربح لا بظهوره • وسواء كان المال في آخر الحول نقدا أو على عروض تجارة تامة الصنع أو في دور

الصنع أو مادة أولية فان الزيادة من قيمة النماء بها أو بتغير الاسعار وفوارق القيم هي ربح نضت تلك العروض أو لم تنض • والعبرة هي بقيمة تلك العروض في آخر الحول بيعت أو لم تبع •

لا شك في أن النماء والربح يصير متحققا بالبيع وينض المال ولكن ليس معنى ذلك أننا لا نأخذ في الحسبان الا الربح المتحقق فقط بالبيع وأنه اذا لم ينض المال ولا نريد الانتظار حتى ينض وتظهر حقيقة الربح بالبيع فاننا نغفل الربح الحاصل في اثناء الحول لعدم ظهوره ولعدم صيرورته متحققا للبيع • توجد قدرة على الاستنماء والاسترباح ولا يمكننا بأي حال من الاحوال ان نغفل هذه القدرة الموجودة أو نضرب عنها صفحا • ان هذه القدرة أو هذه القوة على الاستنماء والاسترباح تجعل المال ناميا بالقوة تقديرا وحكما وكل ما في الامر أن هذا النماء لم ينتقل بعد من القوة الى الفعل بالبيع فاننا لا نغفل هذه القدرة على الاستنماء والاسترباح ونأخذها في الحسبان تقديرا وحكما • ويستوى في نظر الفقه الاسلامي المحاسبي في التقويم أن يكون النماء والربح بالقوة أو بالفعل فكلاهما نمو وزيادة في القيمة يجب أخذها في الحسبان لمعرفة الملك ولمعرفة المالية بصرف النظر عما اذا كانت الارباح ببيع فعلي أو بدون بيع فعلي وكلاهما يدخل في وعاء ضريبة الزكاة • (١٣)

ان هذه العوامل الفعالة في تحصيل الربح وهذه القدرات على الاسترباح تقوم وتقاس في الفقه الاسلامي المحاسبي وينظر اليها بعين الاعتبار عند تصوير المراكز المحاسبية لاننا ننظر بعين الاعتبار عند تصوير تلك المراكز المحاسبية الى القيمة البيعية الجارية للأصول وكما لا ندع جانبا القيمة البيعية الجارية للأصول عند التقويم فاننا لا ندع أيضا العوامل الفعالة في تحصيل الربح وقدرات المشروع على الاستنماء والاسترباح •

ان مبدأ أخذ الربح التقديري في الحسبان كالربح التحقيقي من المبادىء الاساسية في النظرية الاسلامية في الربح ويظهر أثر هذا المبدأ واضحا في المحاسبة الضريبية الاسلامية وذلك في وجوب ضريبة الزكاة في المال النامي حقيقة أو تقديرا بالفعل أو بالقوة وسواء نض المال أو لم ينض فان الزيادة في قيمة المال النامي ربح يؤخذ في الحسبان بصرف النظر عما اذا كانت هذه الزيادة متحققة أو تقديرية بالفعل أو بالقوة ـ وببيع أو بدون بيع •

ولا خلاف في ذلك بين الفقهاء وانما يقع الخلاف بينهم في حول الربح اذا نض المال أو لم ينض هل يزكى الربح بحول أصل المال ويضم الى الاصل في الحول أم يفرد في الربح بحوله ؟ فعند المالكية « وحول ربح المال حول أصله مثاله أن يكون عنده دينار أقام عنده أحد عشر شهرا ثم اشترى به سلعة باعها بعد شهر بعشرين فانه يزكى الان لأن الربح يقدر كامنا في أصله (١٤) وفي الشرح الكبير (١٥) : ان الربح حوله حول الاصل ويزكى لحول الاصل · أما الغلة فيستقبل بها حولا مثل أجرة الدار المشتراة للتجارة لانها غلة لا ربح · وأما الفائدة فيستقبل بها حولا أيضا كما اذا اشترى سلعة للقنية بعشرة ثم باعها بعشرين فالعشرة الزائدة لا تسمى ربحا اصطلاحا ولا تزكـــى لحول العشرة الاصل · ويقول ابن سلام (١٦) واما اذا كان المال في أول السنة أقل من النصاب والاصل كرجل ملك في أول الحول خمسة دنانير أو أربعة من الابل واتجر في تلك الدنانير الخمسة فنمت حتـــى حال الحول عليها وهي عشرون فصاعدا ونتجت الابل الاربع فصارت خمسا (١٧) أو أكثر من ذلك فهناك قولان : قول أهل العراق وأكثر اهل الحجاز غير مالك ومن قال بقوله أن الصدقة لا تجب في شيء من هذا حتى يستأنف حولا من يوم صارت الزيادة في يديه ان كانت عن نتاج أو نماء أو هبة أو ميراث أو غير ذلك بعد أن تكون الزيادة تجب فيمثلها الزكاة واما مالك فانه ذهب الى ان ربح المال انما هو راجع الى أصله وأن الاولاد من أمهاتها فجعلها لاحقة بها · أما اذا كانت الزيادة ليست من ولادة ولا شف (ربح) ولكنها من فائدة استفادها مثل الهبة أو الميراث ونحو ذلك فانه لا زكاة في المال الاول ولا في الفائدة ولكنه يستأنف به حولا من يوم استفادته اياها ، وعند الحنفية : (١٨) ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه ، يعني اذا كان له نصاب فاستفاد في اثناء الحول من جنسه ضمه الى ذلك النصاب وزكاه به وقال الشافعي رحمه الله لا يضم ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » ·

وعند الشافعية « ويضم ربح حاصل في أثناء الحول لأصل في الحول انْ لم ينض بما يقوم به ، فلو اشترى عرضا بمائتي درهم فصارت قيمته فـــي الحول ولو قبل آخره ثلثمائة زكاها ، أما اذا نض دراهم أو دنانير بما تقوم به وأمسكه الى آخر الحول فلا يضم الى الاصل بل يزكى الاصل بحوله ويفـــرد

الربح بحول - (١٩) وفي شرح المنهاج : (٢٠) « ويضم الربح الى الاصل في الحول ان لم ينض فلو اشترى عرضا بمائتي درهم فصارت قيمته في الحول ولوقبل آخره بلحظة ثلثمائة زكاها آخره لا ان نض اي صار الكل ناضا دراهم أو دنانير من جنس رأس المال الذي هو نصاب وأمسكه الى آخر الحول او اشترى به عرضا قبل تمامه فيفرد الربح بحوله في الاظهر • قال في المحرر فاذا اشترى عرضا بمائتي درهم وباعه بعد ستة أشهر بثلثمائة في آخر الحول فيخرج الزكاة عن مائتين فاذا مضت ستة أشهر أخرج من المائة والثاني يزكى الربح بحول الاصل فلو كان الناض المبيع به من غير جنس رأس المال فهو كبيع عرض بعرض فيضم الربح الى الاصل • وفي كتاب « الام » للشافعي (٢١) « الا ترى أنه لو اشترى عرضا بعشرين دينارا وكانت قيمته يوم يحول الحول أقل من عشرين سقطت فيه الزكاة لأن هذا بين أن الزكاة تحولت فيه وفي ثمنه اذا بيع لا فيما اشترى به » •

وعند الحنابلة « من ملك عرضا للتجارة فحال الحول وهو نصاب قومه في آخر الحول فما بلغ أخرج زكاته وهو ربع عشر قيمته • (٢٢) ويقول ابن قدامه (٢٣) في بناء الحول على الحول في نصاب التجارة اذا اشترىعرضا للتجارة بنصاب منالاثمان أو بما قيمته نصابمنعروضالتجارة بنى حول الثاني على الحول الاول لأن مال التجارة انما تتعلق الزكاة بقيمته ، وقيمته هي الاثمان نفسها • ولأن النماء في الغالب في التجارة انما يحصل بالتقليب ولو كان ذلك يقطع الحول لكان السبب الذي وجبت فيه الزكاة لأجله يمنعها لأن الزكاة لا تجب الا في مال نام • ويقول (٢٤) في مسألة اجتماع زكاة النصاب من المال وزكاة نمائه بالاتجار : واذا كان في ملكه نصاب للزكاة فاتجر فيه فنمى أدى زكاة الأصل مع النماء اذا حال الحول • وجملته أن حول النماء مبني على حول الاصل لأنه تابع له في الملك فتبعه في الحول كالسخال والنتاج وبهذا قال مالك واسحاق وأبو يوسف ، واما ابو حنيفة فانه بنى حول كل مستفاد على حول جنسه نماء كان أو غيره وقال الشافعي ان نضت الفائدة قبل الحول لم يبن حولها على حول النصاب واستأنف لها حولا لقوله عليه السلام « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » ولنا أنه نماء جار في الحول تابع لأصله في الملك فكان مضموما اليه في الحول كالنتاج ، وكما لو لم ينض

لأنه ثمن عرض تجب عليه زكاة بعضة ويضم الى ذلك البعض قبل البيع فيضم اليه بعده كبعض النتاج ولأنه لو بقي عرضا زكى جميع القيمة فاذا نض كان أولى لأنه يصير متحققا ولأن هذا الربح كان تابعا للأصل في الحول كما لم ينض فنضه لا يتغير حوله والحديث فيه مقال وهو مخصوص بالنتاج وبمـــا لم ينض فنقيس عليه · والذي نأخذ به (٢٥) ، هو أن الربح يقدر كامنا في أصله وراجعا اليه وأن حوله مبني على حول الاصل لأنه تابع له في الملك فتبعه في الحول فيضم الربح الى أصل المال في الحول ولا يفرد الربح بحوله سواء نض المال أو لم ينض ·

والشافعية يخالفون هذا القول اذا نض المال ويتفقون معه ان لم ينض ، ويرد الحنابلة عليهم بأن المال اذا نما في أثناء الحول وبقي المال على العروض في آخر الحول زكيت جميع القيمة ، فاذا نض المال كان أولى لأن النماء يصير متحققا ولأن الربح بنض المال لم يتغير حوله لأنه تابع للأصل في الحول ولأن التقليب لا يقطع الحول ولأن النماء في الغالب في التجارة انما يحصل بالتقليب ولو كان ذلك يقطع الحول لكان السبب الذي وجبت فيه الزكاة لأجله بمنعها لأن الزكاة لا تجب الا في مال نام ·

قياس التكلفة في الفـكر الاسلامي (٢٦)

مفهـوم التكلفة في الفقـه الاســلامي

تتناول الدراسة النقاط التالية :

١ ـ التكلفة والقيمة ·

٢ ـ التكلفة في بيع المرابحة ·

٣ ـ التكلفة في شركات المضاربة ·

٤ ـ التكلفة والقيمة الجارية ·

٥ ـ تغير الأسعـار وقياس التكلفة ·

١ ـ التكلفة والقيمة :

تناول رجال الفقه الاسلامي في دراستهم لفقه المعاملات التفرقة بين ثمن السلعة (التكلفة) ، وقيمتها ·

فقيمة الشيء – من وجهة نظرهم – تتحدد بواسطة القوى المؤثرة في السوق ، وتقاس بالقيم التبادلية للاشياء ، أما تكلفة الحصول على سلعة أو خدمة ، فتتمثل في الثمن الذي تراضى عليه المتعاقدان ، سواء زاد على القيمة أو نقص بالاضافة الى ما تحمله المشتري في سبيل الحصول على السلعة أو الخدمة ٠

يقول ابن عابدين :

« الثمن هو المبلغ المدفوع في نظير السلعة ٠٠ سواء زاد على القيمة أو نقص ، بينما القيمة ، ما قوم به الشيء من غير زيادة ولا نقصان » (٢٧)

ويقول التهانوى : « الثمن قد يكون مساويا للقيمة ، وقد يكون زائدا أو ناقصا عنها ٠٠ (فالذي) يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا ، وما قدره أهل السوق ، وقرروه فيما بينهم وروجوه في معاملاتهم يسمى قيمة » (٢٨)

ويقول ابن رشد : « يحسب في الثمن ، ماله عين قائمة كالصبغ والكمد ، وما أشبه ذلك (أي ما يتكلفه الانسان في سبيل اجراء عمليات صناعية على السلعة) فانه بمنزلة الثمن » ٠(٢٩)

وهكذا يرى رجال الفقه الاسلامي ان التكلفة تتمثل في الثمن الذي اتفق عليه طرفا عملية المبادلة ، بالاضافة الى ما يتكلفه المشتري في سبيل الحصول على السلعة ، اما القيمة فهي ما تتحدد بواسطة القوى المؤثرة في الاسواق ، وثمن السلعة كما وضح فيما سبق قد يكون أو لا يكون معبرا عن قيمة السلعة، وأنه بمفهوم ما يتكلفه المشتري في سبيل الحصول على السلعة ، يعتبر مرادفا لمفهوم التكلفة في المحاسبة ٠

ولقد وضح في دراسة قياس التكلفة في المحاسبة ، انها تشمل المدفوع مقابل الحصول على سلعة أو خدمة معينة ، زائدا كل النفقات الاخرى اللازمة لتهيئة هذه الخدمة أو السلعة للاستخدام في ممارسة النشاط ، وأن التكلفة بهذا المفهوم تمثل قيمة الشيء في تاريخ الحصول عليه ، ولكنها في ظل تقلبات الاسعار ، التي تؤدي الى تذبذب القوة الشرائية للنقود ، ليست بالضرورة تعبيرا عن قيمة الشيء في اية تواريخ لاحقة ٠

بينما يرى رجال الفقه الاسلامي ان قيمة الشيء تتحدد بواسطة القوى المؤثرة في الاسواق ، وأن تكلفة الحصول على سلعة ، قد يعبر أولا عن قيمتها في نفس التاريخ ، ومن باب أولى في اية تواريخ لاحقة ٠

٢ ـ مفهوم التكلفة في بيوع المرابحة :

بيع المرابحة ، هو بيع السلعة بالتكاليف التي بذلت في سبيل الحصول عليها مع ربح معلوم ، وقد اختلف الفقهاء في مفهوم التكلفة التي على أساسها يحسب الربح ، حيث يرى البعض حساب الربح على أساس التكاليف الصناعية ، بينما يرى البعض الاخر حساب الربح على اساس التكلفة الكلية٠

وقبل تناول آراء الفقهاء حول ذلك يهمنى القول بأنهم استبعدوا مقابل عمل صاحب المنشأة في منشأته،حيث لم يعتبروه احد بنود التكلفة، واستبعدوا كذلك المبالغ التي ينفقها صاحب المنشأة في شئـونه الشخصية من اموال المنشأة ٠

يقول ابن رشد : « وأما ما لا يختص بالمتاع (عمليات التجارة) فانه لا يحسب في أصل الثمن ، كنفقته ، وكراء (أجرة) بيته وكراء ركوبه ٠

وأما ما يختص (بعمليات التجار) فان ما يتولاه التاجر بنفسه لا يحسب في التكلفة (٣٠) ٠

فالنفقات التي لا تتعلق بممارسة النشاط لا تحسب ضمن نفقات المنشأة ولا تدخل في تكلفة السلعة ، كنفقة صاحب المنشأة ، وأجرة مسكنه ، ومصروفات انتقالاته ، وهذه النفقات تشبه الى حد كبير ما يسمى في الفكر المحاسبي بالمسحوبات ، التي هي عبارة عما يسحبه صاحب المنشأة من نقود او سلع لاستعماله الشخصي ، ومن المعروف ان هذه المسحوبات تسجل في الدفاتر لبيان نوع من العلاقة بين صاحب المنشأة ومنشأته ، بعيدا عن الحسابات المعبرة عن نفقات المنشأة وايراداتها ، كما ان محلها ليس حسابات الاستغلال ، وانما الحساب الشخصي لصاحب المنشأة ، الذي قد يعد تخفيضا لراس المال اذا لم تحقق المنشأة ارباحا ، حيث يعتبر صاحب المنشأة أو الشريك فيها قد سحب جزءا من رأسماله لانفاقه على نفسه ٠

كذلك فان عمل صاحب المنشأة في منشأته لا يعتبر من قبيل التكلفة لدى رجال الفقه الاسلامي ، واذا كان الاقتصاديون يرون انمقابل مايبذله صاحب

المنشأة في منشأته من مجهودات يعتبر من قبيل التكلفة ، انطلاقا من ان التكلفة لا تتمثل في المبالغ المدفوعة فقط ، وانما تشمل بالاضافة الى ذلـــك ، بعض النفقات الافتراضية ، مثل مكافأة المنظم (صاحب المشروع) عن المجهودات التي يبذلها في ادارة منشأته ، لكن التطبيق المحاسبي الذي يعتمد في دراسة مكونات التكلفة على الحدوث الفعلى ، لا على التصور الافتراضى ، يرى ان التحديد السليم للربح يقضى بعدم اعتبار ذلك من قبيل التكلفة ، ويتفق في هذا مع رجال الفقه الاسلامي ٠

وفيما يتعلق بمفهوم التكلفة التي يحسب عليها الربح في بيوع المرابحة فيرى بعض الفقهاء ، انها تقتصر على التكاليف الصناعية ، اما غيرهـــا من التكاليف مثل تكاليف التسويق والادارة فتدخل ضمن التكاليف ، لكن لا يحسب عليها نسبة الربح ٠

يقول ابن رشد : « ويحسب في ثمن السلعة ماله عين قائمة كالصبـغ والكمد والفتل (العمليات الصناعية) فانه بمنزلة الثمن ويحسب له الربح ٠

واما ما ليس له عين قائمة (ويتعلق بممارسة النشاط) فانه يحسب في أصل الثمن ، ولا يحسب له ربح » (٣١)

وجاء في حاشية الدسوقي : « وحسب على المشتري ماله عين قـائمـة (العمليات الصناعية) واما ما ليس له عين قائمة ، ولكنه أثر زيادة في قيمة المبيع فانه يحسب ما خرج من يده فقط » (٣٢) ٠

بينما يرى البعض الاخر من الفقهاء ان التكلفة التي يحسب عليها الربح تشمل جميع التكاليف المتعلقة بالسلعة موضع البيع صناعية أو تسويقية أو ادارية ، أي يحسب الربح على التكاليف الكلية ٠

يقول ابن رشد : « قال ابو حنيفة بل يحمل على السلعة كـــل ما نابـه (انفقه) عليها ٠(٣٣)

ويقول ابن نجيم ٠٠ الاصل ان كل ما يوجب زيادة في رأس المـــال (تكلفة السلعة) حقيقة أو حكما ، يضمه الى (التكلفة) وكذا ما اعتــاده التجار كأجرة السمسار (٣٤) ٠

ويقول ابن عابدين : « والمعتمد عليه في ذلك عادة التجار » (٣٥)٠

وبتحليل الآراء السابقة لرجال الفقه الاسلامي ، نجد انهم لسوا المكونات

الاساسية للتكلفة ، وربطوا بين بند التكلفة والوظيفة التي يخدمها بحيث يمكن القول ان التكاليف التي تزيد في عين السلعة تكاليف صناعية واما التي تزيد في قيمتها حقيقة أو حكما فتكاليف التسويق والادارة ٠

كما أنهم ناقشوا العلاقة بين التكاليف المبذولة في سبيل الحصول على السلعة أو في انتاجها ، وبين سياسات التسعير ، فمنهم من يرى الاخذ بالتكلفة الكلية في تحديد تكلفة السلعة ، كما في قول ابي حنيفة « يحمل على السلعة كل ما نابه عليها » ، ومنهم من رأى ان الربح عائد للتكاليف الصناعية فقط ، وان الربح المتفق عليه في بيع المرابحة ، يحسب على اساس التكلفة التي لها عين قائمة ـ التكاليف الصناعية ـ أو على ثمن شراء السلعة المعاد بيعها دون اجراء عمليات صناعية عليها ٠ وهناك من رأى ان المبدأ الذي يحكم في هذا الصدد « هو عادة التجار » على حد تعبير ابن عابدين السابق ٠

٣ ـ مفهوم التكلفة في شركات المضاربة الشرعية :

شركات المضاربة الشرعية ، كما تبدو من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي يقتصر نشاطها على العمليات التجارية ، حيث يتشارك اثنان أو أكثر ، أحدهما (أو بعضهم) برأس مال فقط ، وثانيهما (أو بعضهم) بعمل فقط (أو عمل ورأس مال)٠

وقد ناقش الفقهاء تصرفات المضارب التي يترتب عليها نفقات تعد من قبيل التكلفة اللازمة لممارسة النشاط ، والتي سنجدها كما سيتضح من آراء الفقهاء تتعلق ببنود التكاليف التسويقية ، مثل تكاليف النقل ، والضرائب على المشتريات ، ومسموحات المبيعات والمشتريات وتكاليف الرحلات التجارية التي يقوم بها المضارب ٠

فالتكاليف التي تلزم لتسويق السلعة كتكاليف نقلها من موضع الى موضع يرى الفقهاء انها لازمة لتحصيل الربح ، وتعتبر احد بنود التكلفة ، بينما التكاليف التي تلزم لنقل السلعة الى محل المشتري ، تقع على عاتق المشتري اما التكاليف التي تلزم لاعداد المبيع للتسليم الى المشتري كالكيل والوزن فتقع على عاتق البائع ٠

يقول الشلبي : « المضارب له ٠٠٠ ان يستأجر السفن والدواب لحمل المال ، لان الربح يحصل بنقل المال من موضع الى موضع ولا يمكنه ذلك بنفسه ٠(٣٦)

ويقول ابن قدامه : « واجرة الكيال والوزان على البائع ، لان عليه تقبيض (تسليم) المبيع ٠٠ واما نقل المنقولات ٠٠ فهذا على المشتري لانه يتعلق به حق توفيه » ٠ (٣٧)

كذلك تعتبر من ضمن التكلفة النفقات الشخصية للمضارب ، التي ينفقها اثناء قيامه بالرحلات التجارية ، يقول ابن قدامه : « ينفق من المال بالمعروف، اذا شخص به عن البلد لان سفره لاجل المال ، فكانت نفقته منه ٠ »

قال احمد ، ينفق على نفسه ، غير متعد بالنفقة ولا مضر بالمال ٠ فان كان معه مضاربة اخرى ٠٠ فالنفقة على قدر المالين » ٠(٣٨)

كما يعتبر من بنود التكلفة الرسوم الجمركية المدفوعة عن البضاعة المشتراة ٠

يقول ابو جعفر الدمشقي : « يستحب ان يستصحب رقعة باسعار جميع البضائع في البلد الذي يريد العود اليه بما يجلب ، وكذلك بمكوس (رسوم الجمارك) البضائع ٠

فاذا اراد أن يشترى شيئا قارن بين سعره في البلد الذي يشترى منها ، وسعره في البلد الذي يريد العود اليه ، ثم يراعي المؤن التي تلزمه لحين الوصول » ٠ (٣٩)

لقد لمس أبو جعفر بفكرته هذه ، ما يجب ان تكون عليه تصرفات المضارب الذي يسعى للحصول على الربح ، كما تنال الضرائب المدفوعة عن المشتريات باعتبارها من بنود التكلفة ٠

وهنا يثار تساؤل عن الزكاة المدفوعة باعتبارها ضريبة (٤٠) ، تفرض في أموال التجارة والصناعة ، على صافي الاصول المتداولة والربح ، هل تعتبر من قبيل التكلفة أم لا ؟ ٠

اختلف الفقهاء في ذلك ، حيث يرى ابن حجر ، انها من قبيل التكلفة ، فيقول « حسبت من الربح في الاصح كمؤن المال » ٠(٤١)

بينما يرى آخرون انها تعتبر استعمالا للربح ، يقول الامام الشافعي : « واذا دفع الرجل الف درهم قراضا على النصف فاشترى بها سلعة وحال عليها الحول وهي تساوى ألفين ، فالزكاة على رب المال في الالف والخمسمائة ووقفت زكاة خمسمائة ، فان حال عليها حول من يوم صارت للعامل زكاها ان كان مسلما ٠٠ والقول الثاني يحصى ذلك (أي عدد السنين) فان سلم ربحه أدى زكاته كما يؤدي ما مر عليه من السنين ، منذ كان في المال فضل »٠(٤٢)

كما جاء في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : « ان زكاة القراض (رأسمال المضاربة) من عند ربه (صاحبه) ، الا ان يرضى العامل باخراج زكاته منه ويحسبها ربه (صاحبه) على نفسه ، فلا تجبر بالربح كالخسارة ، والعامل هو الذي يزكي ما نابه من الربح ، لسنة واحدة ، ٠٠٠ لكن الذي لابن رشد فيا لمقدمات ، انهما ان ادارا او العامل ، لزم العامل زكاة حصته في الربح لكل عام بعد المفاصلة » (٤٣)٠

ويقول ابن قدامة : « وان دفع الى رجل الفا مضاربة علىان الربح بينهما نصفان ، فحال الحول وقد بلغ ثلاثة آلاف فعلى رب المال زكاة ألفين ، لان ربح التجارة حوله حول اصله ، (وعلى المضارب زكاة حصته لانها له) وليست ملكا لرب المال ، بدليل ان للمضارب المطالبة بها ٠

ومن أوجب الزكاة على المضارب فانما يوجبها عليه اذا حال الحول حين تبلغ نصابا بمفردها ، أو يضمها الى ما عنده من جنس المال والاثمان » (٤٤)٠

ويقول أبو الخطاب : « ويحتسب حوله (نصيب العامل من الربح) من حين ظهور الربح ٠٠ ولا يجب اخراج زكاته حتى يقبض المال ، لان العامل يملك الربح بظهوره ، فاذا ملكه جرى في حول الزكاة ، ولان من اصلنا ان في المال الضال والمغصوب والدين على مماطل الزكاة ٠٠ كذا هنا » (٤٥) ٠

ويقول ابن قدامه : « وليس عليه اخراجها (زكاة المال) قبل القسمة ، كالدين لا يجب الاخراج منه قبل قبضه ، والعامل ليس عليه زكاة في حصته حتى يقتسما ، ويستأنف حولا من حينئذ » (٤٦)٠

ومن الآراء السابقة للفقهاء يتضح ان في زكاة المال في شركاتالمضاربة رايين ، حيث يرى ابن حجر أنها من قبيل التكلفة بينما يرى الامام الشافعي في

احد قوليه وابن قدامه (من فقهاء الحنابله) وابن عرفة (من فقهاء المـــذهب المالكي) ان الزكاة تخصيص للربح ، وليست عبئا عليه ٠

كما اختلفوا أيضا حول تحديد تاريخ بداية احتساب الحول الذي تجب في نهايته الزكاة على حصة المضـــارب في الربـــح ، حيث يرى ابو الخطاب والامام الشافعي وابن عابدين انه يبدأ حسابها من ظهور الربح لا تحققه ، ويحصى عدد السنين التي انقضت قبل بيع السلع ثم تخرج الزكاة الواجبـة عن عدد السنين التي مضت بعد اقتسام الربح ، بينما يرى ابن قدامة وابـــن عرفه انه يبدأ حساب المدة منتاريخ اقتسام الربح ويستأنفبها حولا من حينئذ٠

والربح نوع من نماء المال ، وان العبرة في النماء الخـــاضع للزكاة الواجبة ، هو النماء التقديري ، ولذا فان الزكاة على الربح ـ بهذا المفهـوم ـ ليست تكلفة ، خلافا لابن حجر من فقهاء الشافعية ، وانما هي شبيهة بضريبة الدخل التي تعد استعمالا للربح ، يؤيدني في ذلك طريقة حساب الزكاة عـلى حصة المضارب كما يمكن ان تستنتج من آراء الفقهاء السابقة ٠

واذا كانت الزكاة تجب حتى في ظل حدوث خسارة في احدى السنوات ، على عروض التجارة (صافي الاصول المتداولة) ، فأرى ان تحسب لكـــن يؤجل اخراجها حتى تتحقق ارباح في الاعوام التالية لتخرج من هذه الارباح، يؤيد ذلك رأي الامام الشافعي في احد قوليهالذييقضيبحساب الزكاةعلىحصة المضارب في الربح حين تظهر الارباح وعدم اخراجها (دفعها) الا بعد اقتسام الارباح بين الشركاء ٠

ويجري التطبيق المحاسبي والتشريع الضريبى على اعتبار ضريبـــة الارباح التجارية والصناعية ـ باعتبارها ضريبة دخل : استعمالا للـــربـــح وليست عبئا عليه، أي انها ليست من قبيل التكلفة ، بخلاف الضرائب الأخرى، التي تتحملها المنشأة ، فانها تعد من قبيل التكلفة ، وهذا التطبيق يتفق مع رأى رجال الفقه الاسلامي فيما يتعلق باعتبار الضرائب من بنود التكلفة عـــدا الزكاة باعتبارها ضريبة دخل على رأي بعض الفقهاء ٠

وكذلك تناول رجال الفقه الاسلامي ، ما يشبه الى حد كبير مسموحـــات المبيعات والمشتريات ، ومردوداتهما في المحاسبة ، حيث يقول ابن قدامـــة : « ويرد بالعيب فيما وليه هو ، وفيما ولي صاحبه وان ردت عليه السلعة بعيب

فله ان يقبلها ، ولـه ان يعطي أرش (مقابل) العيب ، أو يحط (يخصم) من ثمنه ، لان ذلك قد يكون احظ (احسن) من الرد » (٤٧)٠

ويقول ابن رشد : « ومالك يفرق بين العيب اليسير والكثير ، فيقـول ان كان العيب يسيرا لم يجب الرد ووجبت قيمة العيب (الخصم) ، وان كـان كثيرا وجبه الرد » (٤٨)٠

ويتضح من ذلك ان الخصم لعيب في المبيع أو المشتري ، يعتبر تخفيضا لثمن الشراء أو البيع لأنه خصم من الثمن ٠

وبتحليل ما سبق من آراء الفقهاء ، يتضح ان النقاش حول التكاليـف في شركات المضاربة ، قاصر على بنود التكاليف التسويقية مثل الأجور والنقل والمسموحات والضرائب ، والسبب في ذلك الطبيعة التجـارية لشـركات المضاربة ٠

وبذا يتضح ان مفهوم التكلفة في بيوع المرابحة ، وشركات المضاربـة تشمل الخدمات الفورية مثل خدمات النقل والعمالة ، والخدمات قصيرة الاجل المستفادة من السلع المشتراه للاستخدام في عمليات التصنيع أو البيع ٠

أما الخدمات طويلة الأجل المستفادة من الاصول الثابتة ، فالواقع ان هذا العنصر من عناصر التكلفة ، لم تكن قد ظهرت أهميته ، فقد كانت الصنـاعة آنذاك حرفا يدوية بسيطة ، ومن ثم لم تمثل الاصول الثابتة، والخدمات المستفادة منها نقطة نقاش بين رجال الفقه الاسلامي ، بيد انه ليس ثمة ما يمنع مـن استنباط رأي رجال الفقه الاسلامي في هذا الصدد من مواضع أخرى غير فقه المعاملات ٠

فالاموال الموقوفة – في الفقه الاسلامي – لا تقصد لجنسها ، وانمـا لتستخدم المنافع المستفادة منها في المصالح الموقوفة عليها ، ويجب على مـن يرعى شئون الوقف المحافظة على مصدر المنافع ، لان الوقف مؤبد ، لا تتعطل منافعه ، الا اذا تعذر الحصول عليها من مصدره ٠ يقول الامام الشافعي في توضيح كيفية المحافظة على الدار الموقوفة وتوزيع ايراداتها : « وعلى كل وال يليها ، أن يعمر ما وهي من هذه الدار، ويصلح ما خاف فساده منها ويصلح منها مافيه الصلاح لها ، والاستزادة في غلتها ٠٠ مما يجتمع من غلة (ايراد) هذه الدار ، ثم يفرق ما يبقى منها على من له هذه الغلة » (٤٩)٠

وهكذا فان النقص الحاصل في الدار الموقوفة ، بسبب المنافع المتولدة منها ، يجب ان يحجز مقابله من غلتها ، حتى يمكن المحافظة على مصدر تولد الايراد بالقيام بالاصلاحات اللازمة ٠

والأصول الثابتة تقتنى للاستفادة بمنافعها في ممارسة النشاط ومن ثم يجب احتجاز قيمة هذا النقص من الايراد المتولد عن ممارسة النشاط بالتطبيق لرأي الفقهاء في مصادر المنافع الموقوفة ٠

وبهذا تشمل التكلفة في الفقه الاسلامي ، تكلفة الخدمات التي اسهمت في ممارسة النشاط ، سواء كانت خدمات فورية ، أو قصيرة الاجل ، أو طويلة الاجل ٠

٤ ـ التكلفة والقيمة الجارية في الفقه الاسلامي :

تناولت الدراسة في النقطة السابقة ، مفهوم التكلفة من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ، وتبين انها تشمل جميع بنود التكلفة اللازمة لممارسة النشاط فكيف تقاس هذه التكلفة ٠٠ ؟

مقياس القيمة ـ في الفقه الاسلامي ـ هو النقود ، وهذه النقود هي الذهب والفضة ، أما النقود الوضعية ، فهذه تستمد قيمتها في التعامل ، وتقوم بها الاشياء ، حسب قانون اصدارها في المجتمع ٠

يقول السرخسى : « الاموال التي لها صفة المالية ، اجناس باعتبار اعيانها ، جنس واحد ، باعتبار صفة المالية فيها ، والذهب والفضة ، خلقا جوهرين للاثمان » ٠ (٥٠)

ويقول ابن قدامة : « الاثمان هي الذهب والفضة ، وهي قيم الاموال ، ورأس مال التجارات » ٠ (٥١)

والتكلفة باعتبارها المقابل للخدمات ، التي أسهمت في ممارسة النشاط ، تقوم وتقاس بالنقود ، حتى يتم تجانس التعبير عنها بلغة واحدة ، هي النقود، فهل تقاس الكلفة على اساس ما بذل في سبيل الحصول على الخدمة ، التي اسهمت في ممارسة النشاط ، ام على اساس قيمتها الجارية ٠٠؟

أساس التقويم في الفكر المحاسبى الاسلامي بصدد ميزانيات الاستغلال،

لتحديد قدر الزكاة الواجبة ، هو القيمة الجارية ، وهذا رأي جمهور الفقهاء ·

يقول ابو عبيد بن سلام « حدثنا كثير بن هشام ، عن جعفر بن يرقان عن ميمون ابن مهران قال ، اذا حلت عليك الزكاة ، فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض (سلعة) للبيع ، فقومه قيمة النقد ، وما كان من دين في ملأة (على مدين موسر) احسبه ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين ، ثم زك ما بقى » · (٥٢)

وقال أيضا في الثمن الذي يجب التقويم به « قومه بنحو من ثمنه ، يوم حلتفيه الزكاة ، ثم اخرج منه زكاته » · (٥٢)

ومن ثم تقاس تكلفة الخدمات الفورية بتكلفة الحصول عليها ، وتقاس تكلفة الخدمات قصيرة الاجل ، على اساس القيمة الجارية للمستنفد منها في ممارسة النشاط ، اما تكلفة الخدمات طويلة الاجل المستنفدة في ممارسة النشاط ، فتقاس بالفرق بين القيمة الجارية للاصول الثابتة في بداية الفترة وقيمتها في نهايتها ·

٥ ـ تغير الاسعار وقياس التكلفة في الفقه الاسلامي :

في دراسة تغير الاسعار ، من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ، سنجد انهم فرقوا بين تغير الاسعار بسبب تغير عوامل العرض والطلب ، وبين تغير الاسعار الذي يؤثر على القوة الشرائية للنقود بالزيادة والنقص ·

وفيما يتعلق بدراسة تغير مستوى الاسعار بسبب تغير عوامل العرض والطلب ، أو حوالة الاسواق كما أسموه ، فان هذه لا اعتبار لها ، ولا تؤخذ في الحسبان·

يقول ابن رشد « فأما الزيادة بحوالة الاسواق (تغير عوامل العرض والطلب) ، او النقصان بها ، فانه لا يعتبر بها » · (٥٣)

وأما ما يعترى وحدات النقود من تغير قوتها الشرائية بسبب التغير في المستوى العام للاسعار زيادة ونقصا ، فهذا هو الذي نتناوله بالدراسة ، لانه يؤثر على تحديد المراكز المالية لتحديد قدر الزكاة الواجبة ، كما يؤثر على الوفاء بقيمة المبيعات الآجلة ، وقيمة القروض ، وأضيف ان له اثره على

القياس السليم للتكلفة التي تتم المقابلة بينها وبين الايرادات بهدف تحـديد الربـح ٠

وفيما يتعلق بالوفاء بقيمة المبيعات الآجلة والقـروض ، اذا تغيـرت الاسعار وقت الوفاء ، تغيرا مؤثرا على القوة الشرائية للنقود بالزيادة والنقص فان الفقهاء اختلفوا في ذلك ، حيث يرى البعض التمسك بالقيمة التاريخيـة (الاصلية) بغض النظر عما حدث من تغير في القوة الشرائية للنقود ، بينما يرى البعض الاخر ، ان الوفاء يجب ان يتم على اساس القيمة الجـارية لا التاريخية ٠

يقول برهان الدين محمود : « واذا غلت بأن زادت قيمتها ٠٠ او نقصت قيمتها ورخصت ، فالبيع على حاله ، ويطالب بالدراهم بذلك العيار الذي كان وقت البيع » ٠(٥٤)

ويقول ابن عابدين في الوفاء بقيمة القرض : « يأخذ منه عدد ما أعطى لا يزيد ولا ينقص » (٥٥)

وجاء في مجمع الانهر : « لو غلت قيمتها أو نقصت قبل القبض ، فالبيع على حاله بالاجماع ٠٠ ويطالب بنقد بذلك العيار الذي كان وقت البيع»٠(٥٦)

ومن هذه الاراء ، يتضح ان هذا البعض من الفقهاء ، يرى الاعتماد على القيمة التاريخية ، لقيمة المبيعات الآجلة أو القرض ، حين الوفاء بهمـا اذا تغيرت الاسعار ٠

بينما يرى البعض الآخر ، الأخذ بالقيمة الجارية عند الوفاء ، قال ابو يوسف : « عليه قيمتها من الدراهم يوم وقع البيع – في عقود البيع – ويـوم وقع القبض – في عقود القرض » ٠(٥٧)

ويقول ابن عابدين « ان المفتى به ٠٠ وجوب قيمتها يوم القرض » (٥٨) أي يوم الوفاء بقيمة القرض ٠

على ان هذا التغير في القوة الشرائية للنقود ، انما يتعلق بالنقـود الوضعية (الورقية والمعدنية الان) ، وليس بالنقود الخلقية (الذهب والفضة)٠

يقول ابن عابدين : « والذي فهم من كلامهم (اي الفقهاء) ان الخلاف المذكور ، انما هو في الفلوس ، والدراهم الغالبة الغش » ٠(١)

ومما سبق يرى الباحث ، ان النقود الخلقية (الذهب والفضة) يجـب

منها ، ما تم التعاقد عليه عددا ، أو مقابله من النقد الآخر حسب سعر الصرف بينهما ، اما النقود الوضعية فتجب قيمتها ، حيث هي التي جرى بشأنها الخلاف السابق بين الفقهاء ٠

وتطبيقا لذلك في قياس التكلفة ، فان تكلفة الجهود المستنفدة في ممارسة النشاط ، يجب ان تتم على اساس قيمتها الجارية وقت الاستخدام ما دامت القوة الشرائية للنقود ـ مقياس القيمة ـ ليست ثابته ، يؤيدني في ذلك ما سبقت الاشارة اليه من ان العبرة في التقويم عند اعداد المراكز المالية بهدف ربط ضريبة الزكاة ، هى القيمة السوقية ، وبذلك يتم التعبير عن قوائم نتائج المنشأة ، والمركز المالي لها بوحدات نقد ذات قوة شرائية واحدة ٠

ولقد سبق القول ، ان ما تجدد عن عروض القنية ـ الأصول الثابتة ـ لا يعتبر ربحا ٠ بل فائدة تختلف في حكمها وصفتها عن ربح النشاط ، رغم ان كليهما يعتبر نماء للمال ، بمفهوم ان النماء ، هو الزيادة ٠

ومن ثم فان الفرق بين قياس تكلفة الخدمات المستنفدة من الأصول على اساس قيمتها الجارية ، وقيمتها التاريخية يسمى فائدة من وجهة نظر فقهاء المذهب المالكي ، وأرى ان يفرد لها حساب مستقل ضمن الاحتياطات الرأسمالية حيث انها لا تعتبر ربحا قابلا للتوزيع ، ولا للخضوع للضرائب ٠

اما ما ينتج عن قياس تكلفة الخدمات المستنفدة قصيرة الاجل في ضوء قيمتها الجارية من ارباح ، فانها مثل الارباح العادية قابلة للتوزيع وللخضوع لضريبة الزكاة باعتبارها ضريبة المال النامي ونمائه ٠

قياس الايراد من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي (٥٩)

تتناول الدراسة النقاط التالية : ـ

١ ـ مفهـــوم الايــــراد ٠

٢ ـ قيـــاس الايـــراد ٠

١ ـ مفهــوم الايــراد :

نماء الاموال في الفقه الاسلامي ـ عدا الذهب والفضة ـ يحتاج الـى ممارسة نشاط استثماري ، يتحقق من ممارسته ايرادات ، نحصل منها على الربح بعد استنزال التكاليف المبذولة في سبيل الحصول عليها ٠

والايراد بمفهوم انه ناتج ممارسة النشاط ، يمكن ان نستنبطه من حديث الفقهاء عن كيفية حدوث الربح في فقه المعاملات ٠

يقول ابن رشد : « الربح ليس بمتولد عن المال بنفسه كنتاج الماشية ، وانما يحصل لصاحب المال من بائعه بمبايعته اياه ، ولو شاء لم يبايعه » (٦٠)

وجاء في حاشية قليوبي وعميـــرة ان « الربــــح يكتسب بحســـــن التصرف » (٦١)٠

ويقول الزيلعي : « والمضاربة ، دفع المال الى غيره ليتصرف فيه ويكون الربح بينهما على ما شرطا ، فيكون الربح لرب المال بسبب ماله ، لانه نمـاء ملكه ، وللمضارب باعتبار انه تسبب لوجود الربح » ٠ (٦٢)

ويقول ابن قدامة : « قولهم ان الربح تابع للمال وحده ممنوع بل هو تابع لهما (المال والعمل) ، كما انه حاصل بهما » ٠ (٦٣)

وهكذا فان حدوث الربح يتطلب ممارسة نشاط ، وحدوث عملية تبادل ، وتفاعل راس المال والعمل ، وفضلا عن ذلك يجب توافر حسن التصرف ، ومن ثم يمكن القول بأن الايراد الذي هو المقابل في عملية المبادلة ، يستلزم تفاعـل راس المال والعمل ، اى أنه ناتج ممارسة النشاط التشغيلي للمنشأة ٠

ولقد سبق القول عند دراسة مفهوم الربح في الفكر الاسلامي (٦٤) بأن الربح يمثل نماء الاصول المتداولة ، بينما نماء الاصول الثابتة يسمى فائدة باعتبارها أموالا مستفادة دون بذل مجهودات مقابلها وانما حدثت نتيجة الاحتفاظ بالاصول ، ومن ثم فاننا نستطيع التمييز بين ايرادات ممارسة النشاط التشغيلي ، وهي التي يمكن التعرف عليها ـ كما يرى الفقه الاسلامي ـ بدراسة التغيرات في صافي الاصول المتداولة بين نقطتين من الزمن ، وبين ايرادات الاقتناء ، وهي التي يحصل عليها المشروع نتيجة ممارسة نشاط الاحتفاظ بالاصول ٠

٢ ـ قياس الايراد :

من خلال مراحل خلق الايراد ، يمكن التعرف عليه وقياسه من خلال ثلاث نقاط ، تمثل كل منها تغيرا في صور الثروة المملوكة ، فالانتاج يمثل اتمام عملية التاليف بين الخدمات والجهود بغية الوصول الى المنتج النهائي سلعة ام خدمة ، والبيع يمثل عملية تسليم السلعة أو تقديم الخدمة واستلام المقابل ، نقودا أو مكافئها ، وتسلم النقود يمثل الحصول على المقابل في عملية المبادلة على وجه اليقين ، وهذه النقاط ، قد تحقق كلها بدون فواصل زمنية ، كما في المبيعات النقدية التي تحدث بمجرد اتمام مراحل الانتاج ، كما قد تتسع الفواصل الزمنية بين تحققها ٠

فكيف يمكن قياس الايراد من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ؟

سنحاول التعرف على كيفية قياس الايراد في الفقه الاسلامي بالاستنتاج من آراء الفقهاء حول النماء الخاضع لزكاة المال ، ومفهوم الاستبدال الذي يحقق ربحا للبائع ، وتوزيع الارباح في شركات المضاربة الشرعية ٠

وفيما يتعلق بالنماء (٦٤) الخاضع لزكاة المال ، فلا يشترط تحقق هذا النماء في صورة نقدية ، بل يكفي ان يكون قابلا للتحقيق في صورة نقدية حتى يخضع لزكاة المال ، رغم انه ما زال في صورة سلع لم يتم بيعها بعد ٠

يقول ابن قدامة : « ولم نعتبر حقيقة النماء لكثرة اختلافه ، وعدم ضبطه ، ولان ما اعتبرت مظنته قيمته التقديرية) لم يلتفت الى حقيقته» (٦٥)

ويقول ابن حجر : « ويضم الربح الحاصل اثناء الحصول أو مع آخره ٠٠ الى الاصل في الحول ٠٠ لان الربح كامن غير متميز » (٦٦)٠

وهكذا يتضح ان النماء الخاضع لزكاة المال لا يشترط ان يكون محققا في صورة نقدية ، بل يكفي ان يكون قابلا للتحقيق ، حتى يخضع لزكاة المال وبناء على ذلك يمكن القول ، ان العبرة في التعرف على الايراد من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ، هو وقوع الحدث المادي الذي يؤدي الى امكانية الحصول على الايراد ، اي اتمام الانتاج في المنشآت الصناعية أو حدوث التقديم الفوري للخدمة في المنشآت التي تقوم بتقديم الخدمات الى الافراد٠

لكن تحقق الايراد في صورة نقود أو مكافئها ، يعتبر ضرورة لتوزيع الارباح من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ، حيث لا يجوز توزيع أية ارباح الا ما تحقق منها في صورة نقدية ٠

يقول الزيلعي : « واذا علم المضارب بالعزل ، ومال المضاربة عروض (سلع) باع العروض ، ولا ينعزل من ذلك لان له حقا في الربح ، ولا يظهر الا بالنض (التحول الى نقود) فثبت له حق البيع ليظهر ذلك » ٠ (٦٧)

كما ان اقتسام الربح رهن بارادة الشريكين ، فلا يجوز لاحدهما الانفراد واخذ جزء من الربح دون علم الآخر ، كما لا يصح اقتسامه بمجرد ظهوره ، وانما لا بد من الانتظار حتى انتهاء نشاط الفترة المحاسبية حيث قد تحدث خسائر تمتص ما ظهر من ارباح ٠

يقول ابن قدامه : « واذا ظهر في المضاربة ربح لم يجز للمضارب أخذ شيء منه بغير اذن رب المال ، لا نعلم في هذا خلافا ، وانما لم يملك ، لان الربح وقاية لرأس المال ، فلا يأمن الخسران ، الذي يكون الربح له جابرا ، فيخرج بذلك عن ان يكون ربحا » ٠ (٦٨)

وهكذا يتضح ان الارباح القابلة للتوزيع من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ، هي التي تتحقق في صورة نقدية نتيجة حدوث المبادلة واتمام بيع السلع أو تقديم الخدمات ٠

وبناء على ذلك يمكن القول ان تحقق الايراد نتيجة حدوث المبادلة واتمام عملية البيع ، ضرورة لتحديد الارباح القابلة للتوزيع من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ٠

واذا كان الايراد يتحقق نتيجة القيام بعملية مبادلة ، فان عملية المبادلة تتضمن استبدال شيء بشيء ، أي تسلم المقابل للسلعة المباعة أو الخدمة المقدمة ·

والاستبدال من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي، يتضمن معاوضة يقصد من ورائها الحصول على الربح ·

جاء في تفسير المنار : « ان الاستبدال لا يكون شراء ، الا اذا كان فيه فائدة يقصدها المستبدل منه ·· (فهو) معاوضة بين طرفين يقصد بها الربح » · (٦٩)

ويقول الطبرى في تفسيره قول الله تبارك وتعالى « فما ربحت تجارتهم » · (٧٠)

« الرابح من التجارة ، المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو انفس منها أو من ثمنها الذي يبتاعها به ، فاما المستبدل من سلعته بدلا دونها ، ودون الثمن الذي يبتاعها به ، فهو الخاسر في تجارته » (٧١)

وبذا يتضح ان مفهوم الاستبدال من وجهة نظر الفقه الاسلامي يتضمن معاوضة يقصد من ورائها الحصول على الربح ، ويتم باستلام المقابل للمنتجات المباعة ويجب ان يكون المقابل الذي يتم الحصول عليه أكبر من التكاليف التي بذلت في سبيله ·

ومن كل ما تقدم فان الايراد من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ، يمكن التعرف عليه وقياسه عند نقطة الانتاج بالقيمة التبادلية للمنتجات ، وهو بهذا المفهوم يخضع لزكاة المال ، اما تحقق الايراد بالبيع فهذا ــ من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ــ ضرورة لامكانية توزيع الارباح بين الشركاء ·

ولقد سبق القول اثناء تناول مفهوم الربح في فقه الزكاة ، ان نماء المال المقيس على أساس النماء التقديري أو التحقيقي ينقسم كما يرى فقهاء المذهب المالكي الى ربح وغلة وفائدة ·

اما الربح فهو زيادة المبيع على ثمنه الاول ذهبا أو فضة ، أو المتحقق نتيجة اعادة تأجير مكترى للتجارة لشبهه بما يسمى في الفكر المعاصر بتقديم وبيع الخدمات ·

والغلة هي ما تجددت عن عروض التجارة بلا بيع لرقابها مثل ثمر شجر وايجار عقارات مشتراة للتجارة ٠

اما الفائدة فهي نماء عروض القنية ـ الاصول الثابتة في المنشـــآت ، والعروض المقتناة للاستعمال بالنسبة للافراد ـ التي تنتج من ارتفاع قيمـة هذه العروض أو جنى الثمار التي تنتج من بعضها ٠

ولقد أوضحت آنذاك ان فقهاء المذهب المالكي رتبوا على ذلك اختـــلاف حكم كل نوع من الانواع الثلاثة للنماء من حيث الخضوع لزكاة المال فالربح يخضع لزكاة المال تبعا لحول اصله ، أما الفائدة والغلة فيستقبل بقيمتها حول من يوم استفادتها اذا بلغت نصاب الزكاة ، بينمـــا ذهب فقهـاء المـــذاهب الاخرى الى اعتبار كل نماء في عروض التجارة ربحا خاضعا لزكاة المـــال بمجرد تولده بينما اعتبروا نماء عروض القنية (الاصول الثابتة) له سمته الخاصة وحكمه المختلف عن ربح عروض التجارة في الخضوع لزكاة المـال ، حيث اذا بلغ نصاب الزكاة يستأنف به حول من يوم استفادته ، وبهـــــذا يتفقون مع فقهاء المذهب المالكي في مفهوم وحكم نماء عروض القنيـــة وان اختلفوا في تسميته حيث وصفه الامام الشافعي بالغلة (٧٢) ، واعتبره البعض الاخر أموالا مستفادة (٧٣) أو فائدة (٧٤) ٠

واذا كان الفكر المحاسبي الحديث يحاول التمييز بين الربح النـــاتج من ممارسة النشاط التشغيلي للمنشأة ، والربح الناتج عن اقتناء الاصول فان الربح الناتج عن ممارسة النشاط التشغيلي يشمل ما ذهب فقهاء المالكية الى تسميته بالربح والغلة معا ، اما أرباح حيازة الاصول فهذه تشبه نماء عروض القنية في الفكر الاسلامي ، على ان التطبيق الضريبي المصري وفقا للتشريـــع الضريبي يذهب الى اخضاع الأرباح المحققة بالفعل في صورة نقود أو مكافئها للضريبة ، سواء أكانت أرباحا ناتجـــــة عن ممارسة النشــــاط التشغيلى أو الاقتنائي للمنشأة ، بينما يرى رجال الفقه الاسلامي ان أرباح العمليات (ربح عروض التجارة) تخضع لزكاة المال باعتبارها ضريبة على رأس المـــــال المتداول والربح وتستقطع من الدخل ، عدا المالكية الذين يرون ان الغلة ـ وهي ما تشبه الارباح العرضية ـ يستقبل بها حول جديد اذا بلغت نصاب زكاة يوم استفادتها هذا بغض النظر عما اذا كانت هذه الارباح محققة أو غير محققـة

لان العبرة في الفقه الاسلامي ، كما سبق ، بالنماء التقديري •

اما نماء عروض القنية (ارباح حيازة الاصول) فلا تخضع لزكاة المال بمجرد تحققها كما يرى الفكر الضريبي المعاصر الذي يخضعها لضريبة الدخل بمجرد تحققها ، وانما يستأنف بها حول جديد ـ تخضع للزكاة في نهايته ـ من يوم استفادتها اذا بلغت نصاب الزكاة بغض النظر عما اذا كانت محققة أو غير محققة •

واذا كان تحقق الارباح في صورة نقود أو مكافئها ضرورة لكي يمكن توزيع الارباح ، فان الفكر الاسلامي المحاسبي يرى في هذا الصدد بالاضافة ألى تحقق الارباح ، ان يكون التوزيع باتفاق ارادة الشركاء ، وان يكون الربح المحدد الذي تجري منه التوزيعات قد تم قياسه عن طريق مقابلة الايرادات بتكاليف الخدمات المستنفدة في ممارسة النشاط المقيسة قيمتها في ضوء القيم السوقية لهذه الخدمات ، حتى لا يتضخم الربح المحدد نتيجة زيادة الاسعار ، وبالاضافة الى ذلك يجب ان يستبعد من الارباح مقابل الخسائر التي قد تحدث ، لان الربح وقاية لرأس المال ، ومن ثم يجب استبعاد اية خسائر قبل القول بوجود الارباح •

يقول ابن قدامة : « وليس للمضارب ربح حتى يستوفى رأس المال الى ربه ، ومتى كان في المال خسران وربح جبرت الوضيعة من الربح سواء كان الخسران والربح في مرة واحدة ، أو الخسران في صفقة والربح في أخرى ، او احداهما في سفرة والآخر في أخرى ، لان معنى الربح هو الفاضل عن رأس المال ، وما لم يفضل فليس بربح •

واذا ظهر في المضاربة ربح ، لم يجز للمضارب ، اخذ شيء منه بغير اذن رب المال ، لا نعلم في هذا خلافا ، وانما لم يملك لان الربح وقاية لرأس المال ، فلا يأمن الخسران الذي يكون الربح جابرا له » •(٧٥)

ويقول الزيلعى : « والربح تابع ورأس المال أصل فلا يسلم الربح بدون سلامة الأصل ، •• فاذا هلك ما في يده تبين انه ليس برأس المال وان ما اقتسماه ليس بربح ، اذ لا يتصور بقاء التبع بدون الاصل » • (٧٦)

وفي الفكر المحاسبي المعاصر ، يقتضى القول بوحدة الارباح خلال حياة المشروع ، امتصاص خسارة احدى السنوات من أرباح سنوات سابقة أو لاحقة

و المشرع الضريبي المصري حينما نص علـــى امتصاص خسارة احـــدى السنوات من ارباح السنوات السابقة أو اللاحقة لسنة تحقق الخســارة ، فان هذا كان توفيقا منه بين استغلال السنوات الضريبية ، ومبدأ وحدة الارباح السابق ، وطبيعي ان الاساس الذي يقوم عليه جبر الخسران من الربح فـــي الفكر الاسلامي وهو المحافظة على سلامة رأس المال اقوى وأوضح مـــن الاساس المحاسبي أو الضريبي السابقين ٠

وتبقى نقطة أخيرة تتعلق بالوفاء بقيمة المبيعات الآجلة في ظل تغيرات الاسعار وهل يتم الوفاء بقيمتها في تاريخ البيـــع أو فـــي تاريخ الوفـــاء (الســـداد) ٠

اختلف رجال الفقه الاسلامي في ذلك ، حيث يرى البعض الوفاء بقيمتها في تاريخ البيع ، أي قيمتها التاريخية ، بينما يرى البعض الاخر الوفاء بقيمتها في تاريخ السداد ٠ ونؤيد رأي القائلين بالوفاء بقيمة النقود فـــي تاريـــخ السداد ، وليس عددها في تاريخ التعاقد حيث وضح آنذاك من الدراسة ان هذا الرأى هو المفتى بـــه وهو رأى الجمهور ٠

ويترتب على الاخذ بهذا القول في ظل ارتفاع او انخفاض الاسعـــار حدوث فروق بالزيادة والنقص بين قيمة المبيعات المحصله وقيمتها المسجلـة في الدفاتر وتعالج هذه الفروق في مخصص يكون ليعالج فيه أثر تغيرات الاسعار بالزيادة أو النقص يسمى مخصص تسوية التغيرات في قيمة العملة ٠

على ان الاعتماد على القيم السوقية في قياس الايرادات والتكاليف من وجهة نظر رجال الفقه الاسلامي ليس مرده مراعاة أثر تغير الاسعار فقط ، وانما حتى في ظل افتراض ثبات قيمة النقود ، فان استخدام القيم السوقيـة في قياس الايرادات والتكاليف من وجهة نظرهم ضرورة للمحافظة علـــى الطاقة الانتاجية للمشروع وعلى مقدرته الكسبية ٠

والربح المقيس على هذا الاساس يخضع لزكاة المال ، لان العبرة فـــي الخضوع لزكاة المال بالنماء التقديري ، أما قابلية الربح للتوزيع ، فان رجال الفقه الاسلامي اشترطوا ضرورة تحققه في صورة نقدية حتى يمكن القيـــام بتوزيعـــه ٠

(١) روح المعاني للالوسي ـ الجزء الاول ، سورة البقرة ص ١٣٦.
(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ، الجزء الاول ، البقرة ص ١٨.
(٣) الكشاف للزمخشري ، الجزء الاول ، البقرة ص ١٤٦.
(٤) مقدمة ابن خلدون ، الفصل التاسع ، في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها ، ص ٣٣١ طبعة ١٩٣٠ .
(٥) رسالتنا للماجستير « نظام المحاسبة لضريبة الزكاة » ، جامعة القاهرة ، كلية التجارة ، ١٩٥١ .
(٦) المقدمات لابن رشد ، ص ٢٠٦ .
(٧) شرح منهاج الطالبين لجلال الدين المحلى وحاشيتان للقليوبي وعميرة ، الجزء الثاني ، زكاة التجارة ص ٢٩ .
(٨) المغنى لابن قدامة ، الجزء الثاني ص ٢٩ .
(٩) المبسوط للسرخسي ، الجزء الثالث ، ص ٢٠ .
(١٠) قاموس المصطلحات الضريبية والمالية ، ملحق العدد الممتاز من مجلة رابطة ، مأموري الضرائب ص ٤٠.
(١١) الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ، الجزء الخامس ، سورة النساء ص ١٤٩.
(١٢) الامام الطبري ، جامع البيان في تفسير القرآن ، الجزء الاول ، سورة البقرة ، ص ١٠٦ .
(١٣) رسالتنا للماجستير في « نظام المحاسبة الضريبية للزكاة » .
(١٤) الشرح الصغير للشيخ الدردير ، باب زكاة العروض ، ص ٣٩٩.
(١٥) الشرح الكبير وحاشيته للدسوقي ، الجزء الاول ، نماء العين ، ص ٣٧٣.
(١٦) الاموال لابن سلام ، ص ٤١٤ ـ ٤١٥ .
(١٧) الحد الادنى لوعاء ضريبة الزكاة من الدنانير عشرون دينارا ومن الدراهم مائتا درهم ومن الابل خمس منها .
(١٨) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ، الجزء الاول ، باب الزكاة.
(١٩) الاقتناع للخطيب الشربيني ، فصل زكاة العروض ، ص ٢٠٨ .
(٢٠) شرح منهاج الطالبين لجلال الدين المحلى وحاشيته ، الجزء الاول ، زكاة التجارة ، ص ٢٩ .
(٢١) الام للشافعي رواية الربيع بن سليمان (الجزء الثاني) ، باب زكاة التجارة ، ص ٣٨ .
(٢٢) المغنى لابن قدامة ، الجزء الثاني ، باب زكاة التجارة ، ص ٦٢٣.
(٢٣) المرجع السابق ص ٦٢٨.

(٢٤) المرجع السابق ص ٦٣٢ ٠
(٢٥) المرجع رقـــم (٥) ٠
(٢٦) دراسة مقارنة لمفهوم الربح في الاسلام ، رسالة ماجستير في المحاسبة ، محمود الفقى ، كلية التجارة جامعة الازهر ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م٠
(٢٧) رد المحتار لابن عابدين ، الجزء الرابع ، ص ٧١ ، ٢٠٩٠
(٢٨) محمد على بن على التهانوى ، ص ١٧٨ ٠
(٢٩) ابن رشد ، المقدمات الممهدات ، حـ ٢ ، القاهرة ، مطبعة السعـادة ، دون تاريخ ص ٢٦٥ ٠
(٣٠) المرجع السابق ، ص ٢٦٥ ٠
(٣١) المرجع السابق ، ص ٢٦٥ ٠
(٣٢) محمد بن عرفة الدسوقي ، ج ٣ ، ص ١٠٣٠
(٣٣) ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ج ٢ ص ٣٣٤٠ ، القاهرة ، مكتبـة الكليات الازهرية ، ١٩٦٦ ٠
(٣٤) ابن نجيم ، ج ٢ ، ص ٢٧٠٠
وراجع : ابن قدامة ، ج ٥ ، ص ٢٦٣ ٠
الزيلعى ، ج ٥ ، ص ٧١ ٠
(٣٥) ابن عابدين ، ج ٤ ، ص ٢١٤٠
(٣٦) الامام أحمد الشلبى ، حاشية الشلبي على شرح كنز الدقائق ، ط ١ ، جـ ٥ ، ص ٥٧ ، القاهرة ، المطبعة الاميرية ، ١٣١٥ هـ٠
(٣٧) ابن قـــدامة ، ج ٤ ٠
(٣٨) ابن قدامة ، ج ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٧٠
(٣٩) أبو جعفر الدمشقى ، الاشارة الى محاسن التجارة ، ص ٥١ ، القـــاهرة ، مطبعـة المؤيد ، ١٣١٨ هـ ٠
(٤٠) راجـــع في ذلـــك :
د٠ شوقى شحاته ، محاسبة زكاة المال علما وعملا ، جـ ١ ، ص ١٢٨ ، مكتبة الانجـــلو ، ١٩٧٠٠
د٠ يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، ج١ ، ط١ ، ص ٣١٤٠ دار الارشـــاد ، بيـــروت ، ١٩٦٩ ٠
(٤١) ابن حجـر ، جـ ٣ ص ٩٨ ، ٩٩ ٠
(٤٢) الامام الشافعي ، الام ، جـ١ ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ ـ دار الشعب ، ١٩٦٨، القاهرة٠
(٤٣) محمد بن عرفة الدسوقى ، ج١ ، ص ٤٧٧ ، ٤٧٩٠
(٤٤) ابن قدامة ، ج ٣ ، ص ٣٦ ، ٣٧٠
(٤٥) المرجع السابق ، ص ٣٦٠
(٤٦) المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٧٠

(٤٧) المرجع السابق ، ج ٥ ، ص ١٨.
(٤٨) ابن رشد ، ج ٢ ، ص ١٩٣.
(٤٩) الامام الشافعي ، الام ، ج ٣ ، ص ٢٨٣.
(٥٠) السرخسى ، ج ٢ ، ص ١٩٣.
(٥١) ابن قدامة ، ج ٢ ، ص ٦٢٥.
(٥٢) أبو عبيد بن سلام ، ص ٥٨٢ .
(٥٣) ابن رشد ، ج ١ ، ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .
(٥٤) برهان الدين محمود ، فتاوى الذخيرة البرهانية ، محفوظ ، ص ٥٤.
(٥٥) ابن عابدين ، ج ١ ، ص ٢٣٤.
(٥٦) عبدالرحمن محمود زاد ، مجمع الانهر ، شرح ملتقى الابحر ، جـ ٢ ، ص ١١٤.
بيروت ، دار صادر ، ١٢٨٧ هـ.
(٥٧) مرجع رقم (٥٤) ، ص ٥٤ .
(٥٨) ابن عابدين ، تنبيه الرقود على مسائل النقود ، الرسالة الثامنة ، مجموعة
رسائل ابن عابدين، سوريا ، مطبعة مجلس المعارف ، ١٣٠١ هـ .
(٥٩) مرجع رقم (٣٦) .
(٦٠) ابن رشد ، جـ ١ ، ص ٢٠٦.
(٦١) قليوبي وعميرة ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٢٩.
(٦٢) الزيلعى ، مرجع سابق ، جـ ٥ ، ص ٥٣ .
(٦٣) ابن قدامة ، جـ ٥ ، ص ٢٣ ، ٢٤.
(٦٤) راجع :
د. شوقى اسماعيل شحاته، محاسبة زكاة المال علما وعملا. ط١، ص٩٨ وما بعدها
(٦٥) ابن قدامة ، ج ٥ ، ص ٥٢٢ .
(٦٦) ابن حجر ، ج ٣ ، ص ٩٨ ، ٩٩.
(٦٧) الزيلعى ، ج ٥ ، ص ٦٧.
(٦٨) ابن قدامة ، ج ٥ ، ص ٤٧ ، ٤٨.
(٦٩) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار ، ط ٢ ، ج ١ ص ١٦٥ القاهرة ،
دار المنار ١٩٧٣.
(٧٠) القرآن الكريم ـ سورة البقرة ، الاية رقم ١٦.
(٧١) ابن جرير الطبرى ، تفسير الطبرى ، ج١ ، ص ١٣٩.
القاهرة ، مصطفى الحلبى وأولاده ، ١٣٧٣ هـ.
(٧٢) الامام الشافعى ، الام ، ج ٢ ، ص ٣٩.
(٧٣) ابن قدامة ، ج ٢ ، ص ٥٢٢.
(٧٤) محمد بن عرفة الدسوقي ، ج ١ ، ص ٤٦٥.
(٧٥) ابن قدامة ، ج ٥ ، ص ٤٧ ، ٤٨.
(٧٦) الزيلعى ، ج ٥ ، ص ٦٨ .

بدعة تفسير القرآن بالعلم

د. محمد رضا محرم

« موضة » العصر في التعامل مع القرآن الكريم مــــا يسميــه البعض « التفسير العملي للقرآن » ·

وهي تسمية فيها الكثير من الادعاء ، ويكفي أنها تحتكر لتيار تفسيري بعينه صفة « العلمية » ، بينما تنزعها ــ ولو بطريق غير مباشر ــ عن بقيــة مناهج التفسير ·

ولو تجاوزنا عن الابتداع الخطير في محاولات هؤلاء ، وترفقنا بهم ، لقلنا أنهم يجتهدون لتفسير القرآن بالعلم ·

ولو قلنا الحقيقة المجردة بشأن ممارساتهم التي تدعى التجديد فانهــم « يفسرون القرآن بالجهل » ! ·

فالعظمة الحقيقية ، والاعجاز المفحم في القرآن الكريم ، أنه كتاب عقيدة وتشريع ، محكم الآيات ، متسق الصياغة ، مطرد الدلالة ، لا تناقض فيـــه ولا اضطراب ولا اختلاف · « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافــا كثيرا » ·

أما أن يزعم البعض أن القرآن يحتوي الى جانب علوم الدين سائر علوم الدنيا ، فذلك تزيد في القول والفهم مردود ومرفوض ۰ وهو بالاضافة الى كل ذلك اتجاه منحرف في التفسير له جذروه القديمة التي تضرب لعدة قـــرون خلت في حقل التراث الاسلامي ۰ وليس يخفى هذا القديم ادعـاءات التجديد أو الافراط المعاصر في اخضاع الكثير من الآيات القرآنية لبعض معارف العلم الطبيعي المحدثة ۰

وليس يصرفنا عن هذا الفهم أن يحتج البعض علينا بقول الله تبـارك وتعالى في كتابه الكريم : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ۰ فالآية الكريمـة ليست تعنى أن القرآن قد حوى كل العلوم والمعارف جملة وتفصيلا ، ولكنها تعنى اشتماله على أصول وضوابط عامة (كليات) يعمل الناس على أساس منها ويستهدون بها ۰ أما التفاصيل والجزئيات فقد ترك الباب فيها مفتوحـا للمجتهدين من المشتغلين بالعلوم المختلفة ، يكيفونها وفق مقتضيات الزمـان الذي يعيشون فيه والمكان الذي يسعون عليه ۰

وفي كتاب بعنوان « الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم » يتحدث المرحوم الشهيد الشيخ محمد الذهبي (وزير الأوقاف المصري وأستاذ التفسير بجامعة الأزهر سابقا) عن قدم هذه الظاهرة في تراثنا التفسيري فيرد بداياتها الى عصر النهضة العلمية العباسية ، حيث ظهرت محـاولات يقصد منها التوفيق بين القرآن وبين ما جد من العلوم ۰ ويضيف فضيلتـه أن هذه النزعة وجدت مركزة وصريحة على لسان الامام أبي حامد الغـزالي (في القرن الثاني عشر الميلادي) ومن سلك مسلكه من العلماء ۰ فالغزالي ينقـل عن بعض العلماء في كتابه « الاحياء » : أن القرآن يحوى سبعـة وسبعيـن الف علم ومائتي علم ، اذ كل كلمة علم ، ثم يتضاعف ذلك الى أربعة أضعاف اذ لكل كلمة ظاهر وباطن ، وحد ومطلع » ۰ كما أنه يقول : « ان كل ما أشكل فهمه على النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ، في القرآن اليه رموز ودلالات يختص أهل الفهم بدركها » ۰ ثم طبقت الفكرة عمليـا ـ ولا يزال الكلام للدكتور الذهبي ـ وظهرت في مثل محاولات الفخر الـرازي ضمن تفسيره للقرآن ، ثم جدت بعد ذلك كتب مستقلة في استخراج العلوم من القرآن وتتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم ۰

اسرائيليـات معـاصرة !

عندما كان للاخباريين والقصاص مكانة في نفوس الناس ، كانـت تقولاتهم ، رغم خروجها على المألوف ، تجد هوى في هذه النفوس • فكـان البعض يفرط في الأخذ عنهم ، ولا يرد لهم قولا • ومن هنا فانه بعـد عصر الصحابة (عصر التحوط والحرص والقرب من المصدر المصفى والمبـاشر للدعوة) ، ومع مقدم محور التابعين ، لصق بالقرآن من الروايات والقصص والاخبار ما لا يتصوره عقل ، وما لا يجوز أن يفسر به كتاب الله • وقد عرفت أغلب هذه المدسوسات بالاسرائيليات ، نظرا لارتباطها المباشر أو غير المباشر بمعارف السابقين من أهل الكتاب •

وعندما احتدم الصراع السياسي بين طوائف الأمة المسلمة ، راحت كل فرقة تصبغ موقفها السياسي بصبغة دينية لتفحم الفرقـة (أو الفـرق) المناوئة • وبحثت كل فرقة عن دعم قرآني لموقفها • ومن هنا ظهرت محـاولات معتزلية ، وأخرى شيعية ، وغيرها خارجية ، بالاضافة الى محاولات السنة ، لتفسير القرآن •

ومع ازدهار حركة الترجمة والاطلاع والتعرف على الثقافات الأجنبية ، وبلوغها الأوج في بدايات العصر العباسي ، انتقلت أخلاط من التـراث الصوفي الهندي والفلسفي اليوناني الى الثقافات العربية الاسلامية الصاعدة، وراجت الأفكار التصوفية (المستوردة !) في العالم الاسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري • وكان لا بد وأن تنتقل آثار كل هذه الدخائل الى تفسير القرآن الكريم ، فظهرت مناهج التفسير الصوفي النظري ، والتفسير الاشاري الفيضى ، وكلها اتجاهات تخرج بالقرآن – في الغالب – عن هدفه الذي يرمي اليه ، وتؤدي في النهاية الى خدمة الفلسفة والنظريات التصوفية ، دون أن تقدم للقرآن شيئا الا هذا التأويل الذي كله شر على الدين والحاد في آيـات الله ، كما يقول المرحوم الشيخ الذهبي •

وفي عصرنا الحديث ظهرت للعلم سطوة وسيطرة ، وأصبح التمحك فيه والتمسح في أعتابه دليل استنارة وفهم ومعاصرة • ومن هنا كان انبعـاث

وتضخم اتجاه قديم يبحث عن العلوم في صفحات المصاحف · واستهوت اللعبة الكثيرين من أهل العلم الطبيعي ومن أهل العلم الشرعي على حد سواء · واقتحم الميدان كثيرون لا هم من هؤلاء ولا هم من أولئك ·

وقد كان في الامكان التغاضي عن هذه الظاهرة القديمة المستحدثة ـ بل والقبول بها ـ لو انها وقفت عند حدود المعقول ، واتبعت القصد في فهم بعض ايات القرآن في ضوء منجزات العلم المعاصر دون مبالغة أو افتعال أو تشويه للنص القرآني · ولكن أن تبلغ الأمور حدود الافراط السفيه في الفهم ، والتأويل المريض للنص ، والخلط القبيح بين الخرافة والعلم ، فدون ذلك ويحتاج الأمر الى الوقفة الصادقة ، والعزمة الشجاعة ، خاصة من المسلمين الدين حصلوا حظا وافرا من علوم الدنيا التي يمتطيها كثيرون بالادعاء دون دربة وبغير تبصر ، والتي أوشك التوظيف السيىء لمعطياتها أن يملأ كتب الدراسات القرآنية وأن يخلط محاولات التفسير الحديثة بالكثير مما يمكن تسميته « الاسرائيليات المعاصرة ! » ·

فرجل علم طبيعي ، يحمل درجة الدكتوراة ، ويهوى الحديث عن عوالم الجن والملائكة الى حد تقديم احصاءات بأعداد قاطني هذه العوالم ! ، يؤمن باتصال عالم الجن بعالم الانسان ، ويعتقد فيما يسمى بالمس ! ويتساءل عما اذا كان هذا المس بالجسد أم بالروح ؟! · ولكونه ـ بحكم شهاداته ـ رجل علم فانه يقطع أن المس لا بد حادث بالروح ، ودليله العملي في هذا الشأن أن الجان الذي خلق من نار لو مس انسانا بالجسد لأحرقه ! · مثل هذا الدكتور المنتسب الى العلماء لا يخاطب بالمنطق العلمي لكنه يخاطب بمنطقه· والنصيحة التي توجه اليه اذا التقى بواحد من أصدقائه ـ مهما كان مقدار شوقه اليه ـ أن لا يأخذه في الأحضان والا غير ملابسه · فصديقه هذا انسان ، والانسان خلقه الله من تراب · والويل له من مس صديقه اذا أصاب هذا الصديق بلل من مياه المجاري في الشوارع ، أو نزل عليه عرق من زحام المواصلات فتحول التراب الى طين ! ·

وعالم دين في مصر ، محدث لبق ، كان ملء السمع والبصر في وقت ما ، يحدث أن علماء الأرض والكيمياء قد قدموا الدليل على أن ادم مخلوق من تراب · فبتحليل التراب وجد انه يتكون من عناصر أساسية هي نفسها

العناصر المكونة للجسم البشري ! • وبمنطق العلم الطبيعي أتحدث الى رجل العلم الشرعي • فالتراب في مصطلحات العلوم ليس له تركيب كيماوي ثابت أو محدد ، ذلك لأن أي تجمع من الحبيبات الدقيقة للمعادن (المكونات الأساسية لصخور القشرة الأرضية) أيا كانت نوعياتها يمكن تسميته « ترابا » • واذا قيل أن المقصود هو التراب المكون من معادن الطين بصفة أساسية ، فحسب علمي ، وأنا من أهل التخصص ، أن هذه المعادن تتركب كيماويا من سليكات الألمنيوم المائية ، وحسب علمي أيضا ، وأرجو أن يردني الى الصواب أهل التخصص ، فان السليكون والألمنيوم ليسا من المكونات الأساسية لجسم الانسان ! ، كما أن الكربون وهو أشهر العناصر المكونة لأجسامنا البشرية غائب تماما في معادن الطين تلك ! • فأي تراب هذا الذي يؤذينا عالمنا الفاضل بـه ، ويجرنا تحت سحاباته الى تفسير عملية الخلق الغيبية المعقدة (الدليل الأكبر على القدرة الالهية) بمعارفنا العلمية الساذجة ؟ ! • وبلغة أهل الشرع نسأله : أليس من الخطأ أن نخضع ـ ولو بغير قصد ـ خالق الناموس لفعل الناموس الذي هو من خلقه ، وأن نحاسب صانع القوانين بما نكتشفه نحن من هذه القوانين ؟ ! •••

الاعيب المفسرين بالعلم !

الحرفية (أو التكنيك) في أعمال أنصار التفسير العلمي للقرآن ، تقوم على اساس من عدة مغالطات ، بعضها علمي ، وبعضها ديني •

★ ففي الجانب العلمي يتغافل هؤلاء عن التفاوت بين الفرضية ، والنظرية ، والقانون • فالقانون علاقة محددة تربط برباط الضرورة بين الظواهر أو بين عناصر الظاهرة الواحدة • أما النظرية فانها صياغة عامة (عمومية) لتفسير أسباب وكيفية حدوث الظواهر•في حين أن الفرضية تفسير أولي للظواهر يقوم على التخمينوالمعقولية حتى ولو لم يمكن اثباته• فالنظرية والفرضية كلاهما اذن قابل للتعدد وقابل للتغيير أيضا • وبالتالي فان في تفسير القرآن بهما تعريض له هو الآخر للتعدد والتبديل •

وقد يزعم مفسرونا المحدثون هؤلاء ، وهم قد فعلوها ، أنهم لا يستخدمون الا ما ثبتت صحته من مكتشفات العلم لتفسير القرآن · ولكن الملفت للنظر أن البعض ممن يقفون وراء هذا الزعم لا يستنكف أن يفسر قول الله تعالى في سورة الأنبياء : « أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » باحدى الفرضيات البشرية التي تبحث في منشأ وأصل الكون ، وتزعم أنه بدأ في صورة غاز وأتربة ودخان يملأ الفضاء وينتشر فيه ، ثم راح يتكدس في بؤرات تحت تأثير الدوامات والجاذبية ليكون الأجرام السماوية والكواكب التي نراها ، وهذا يعني أن الأرض والسماء كانتا متصلتين ثم فصل الله بينهما ·· فهل يجوز بناء هذا الاستنتاج الخطير على فرضية تقوم على التخمين ، كما أنها موضع خلاف شديد بين العلماء ؟ ! · ولعلم هؤلاء ، مجرد علمهم ، فان تلك الفرضية عن منشأ الأرض والأجرام السماوية الاخرى والتي تنسب الى « كانط ولا بلاس » هي من نبت منتصف القرن الثامن عشر ، وقد مسها كانط في كتيب له نشر في عام ١٧٥٥ م وتعامل معها لابلاس في وقت لاحق ، كما أنها معرضة لنقد علمي شديد وقاس ، بل هي في نظر العلم المعاصر فرضية ميتة · أكثر من هذا فقد لحقتها عشرات الفرضيات الأكثر قبولا من العالم المعاصر ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر فرضيات شميدث ، وفاى ، وليجوندا ، وسي ، وأرهينوس ، وادجيورت ، وليتلتون ، وكويير ، وتشمبر لين ومولتن ، وجينز ، وجيوفري ، وكثيرين آخرين غيرهم · ولعلم هؤلاء أيضا ، ان كان العلم مقصدهم ، فان المراجع الحديثة التي تبحث في منشأ الأرض وأصل الكون لا تستحي أن تعلن أن مسائل أصل الأرض وطبيعة الكون لم تحل بعد · واذا كان هذا هو الوضع الصحيح والصارخ لأشهر الاستخدامات المتعالمة والتي توظف من أجل تفسيرات عصرية (!) للقرآن ، فكيف يكون الحال مع المستخدمات الأقل شهرة ، وكيف يكذب هؤلاء ويقولون أنهم لا يستخدمون في تفسير القرآن غير حقائق العلم ؟ ! ·

وحتى لا يبقى البعض مصرا على امكانية استخدام القوانين العلمية في تفسير القرآن ، بوصفها أعلى معارف العلم المعاصر من ناحيتي الانضباط والقبول ، فاننا ننبه الى أن سمة العلم الحديث أنه نسبي ، وأن كل ما فيه

قابل للتغيير حتى القوانين ، ويكفي أن نذكرهم فقط بأن قوانين نيوتن التـــي تحكم حركة الاجسام صحيحة تماما من الناحية الشكليةولكنها مبنية على التقريب الكبير اذا ما درست في اطار نظرية النسبية الخاصة ٠

★ أما في الجانب الديني فان مغالطات هؤلاء تبدأ بالتزيد والمبالغـة والتعميم ٠ فاذا صادفتهم آية تتحدث عن الشمس أو القمر أو النجوم فذلـك دليل على تضمن القرآن علم الفلك ٠ واذا قرءوا كلاما عن الجبال أقحمـوا علوم الجيولوجيا عليه ٠ أما اذا تعاملوا مع نص عن الرياح ، والسحاب ، والماء ، والأنهار ، فذلك في عرفهم ووفق فهمهم فيض من علوم الرصـــد الجوي ، والنبات ، والحيوان ، والتغذية ، والري ، والهيدروليكا ٠٠٠ الخ ٠ ولعل من أطراف ما يذكر في هذا الصدد أن واحدا من الذين يسرفون فـــي مسخ القرآن باسم العلم ، ويهوي (العصرنـــة) ويتزيى بأزيائها مفسـرا ومتفلسفا ومهوما أيضا ، عندما عرضت له آيات من سورة الغاشية يقول فيها الحق تبارك وتعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السمـاء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت » ، علق يقول بالحرف الواحد : « وهذه هي علوم الأحياء والفلك والجيولوجيـــا والجغرافيا كما نعرفها الآن » !! ٠

وهم أيضا يلجأون الى نزع الآيات القرآنية من سياقها ويسيئـــون تفسيرها حتى تلتقي مع هواهم ٠ فعندما يتحدث الحق تبارك وتعالى عـــن مشاهد يوم القيامة ، يوم الفزع الأكبر ، حيث تتوقف القوانين الكونيـــة وتتعطل النواميس ، ويصف الجبال التي يظنها الناس ـ من شدة الهول ـ ثابتة بأنها تمر مر السحاب ، فذلك في رأيهم دليل على اتفاق القرآن مـــع العلم الحديث في شأن دوران الأرض ٠

ثم انهم يلجأون أيضا الى التأويل السخيف (المعتسف) لصرف النص القرآني عن دلالته المباشرة ، كمثل زعم بعضهم بأن قوى الطرد المركزي وقوى الجاذبية هي الأعمدة غير المرئية التي ترفع السماء فوقنا والتي عناها اللـه تبارك وتعالى في قوله : « الله رفع السماوات بغير عمد ترونها » ، وكمثـل زعم البعض الآخر أن القرآن سبق بالحديث عن امكانية انشطار (تحطيـم) الذرة واطلاق طاقاتها الرهيبة حيث يصف الله نار جهنم في سورة الهمـزة

« بالحطمة » ، أي التي تحطم الأجساد التي تلقى فيها ·

وعندما يصل بنا تحليل ابتداعات هؤلاء الى هذا الحد ، فان سؤالا حول الموقف الصحيح للمسلم المعاصر من الاشارات القرآنية الى المشاهد المادية والظواهر الكونية قد يثار ، واذا أثير فلا به له من اجابة ·

مشاهد الطبيعة في القرآن ·

« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ·

(فصلت ـ ٥٣)

« قل سيروا الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » ·

(العنكبوت ـ ٢٠).

توجيه قرآني صريح باعتماد المشاهدة والنظر وسائل لادراك الابداع في خلق الله ·

فاذا أضفنا الى ذلك الدعوة المتكررة في كتاب الله للتفكير في الكثير من مشاهد الكون التفصيلية التي تعرض للانسان في حياته اليومية ، كالليل والنهار ، والسحاب والمطر ، والأنهار والبحار ، والأرض والجبال ، والأنعام والابل ، والقمر والشمس ، ···· الخ ، لأدركنا أن أحد المداخل الى تأكيد ألايمان أو تنميته أو ايقاظه يتمثل في المتابعة الواعية المتعلقة المتدبرة للموجودات المادية في الكون ·

وتوجيه القرآن ـ لمن يفقه ـ يؤكد أن البحث عن حقائق الكون ، والقوانين التي تضبطه ، يتم بالسير في الأرض وبالنظر في الآفاق ، وليس يتم بالنظر في آيات القرآن وسوره ، وتلك هي نقطة الخلاف الأولى الأساسية مع الذين يزعمون أن القرآن جمع علوم الأولين والآخرين ·

فاذا سرنا في الأرض ، ونظرنا في الآفاق ، وتحقق لنا بعض ما نقصده من الكشوف العلمية وتوصلنا الى تأكيد بعض النظريات أو القوانين التي تفسر وتحكم الظواهر الطبيعية التي نراها أو نتعامل معها ، فمن وجهة النظر الدينية ، نكون قد وصلنا الى موضع العظة والعبرة ، والتفتنا الى آيات قدرة الله ودلائل وحدانيته · أما أن يلجأ البعض الى تجاوز هذا الهدف ،

واتباع الخداع والتحريف ، ومحاولة رد هذه المكتشفات ـ بأثر رجعي ـ الى القرآن ، والادعاء بأنها قد وردت فيه بكل خباياها وبكل تفاصيلها ، فذلك زعم يستحيل القبول به ، بل ويحرم السكوت عليه · وتلك هي نقطة الخلاف الأساسية الثانية مع أصحاب بدعة تفسير القرآن بالعلم ·

ومنهج القرآن ، ومنطقه ، وأسلوبه في عرض المشاهد الكونية ، ترجح كلها ما أذهب اليه · فالقرآن باعتباره كتاب دعوة وهدى ، يوجه الحديث الى الناس كافة ، على اختلاف ثقافاتهم ، وتفاوت الوعي لديهم ، وتنوع تخصصاتهم · ولما كانت العبرة والعظة والتسليم بقدرة الله وبالتالي وحدانيته هي الأمور المستهدفة من العرض القرآني ، فان ما يطرحه القرآن في هذا الصدد لا يعدو أن يكون مشاهدات يومية يدركها الجميع ، ولا تخفى عليهم لمحة الابداع فيها ، وليس في وسع أي منهم أن ينكر النظام المحكم الذي تجري على أساس منه · وليس يلزم أن يكون الانسان متخصصا أو باحثا أو حتى (متفذلكا) ليصل الى ادراك كل هذا أو بعضه ·

ولنقف على سبيل المثال أمام قوله تعالى في سورة يس : « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون ، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم ، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون» · مثل هذه الحقائق التي يعرضها القرآن في هذه الآيات لا يستدعي ادراكها ولا التسليم بها أن يكون الانسان على معرفة بعلم الفلك ، ولا بالقوانين التي تحكم حركة النجوم والكواكب ، ولا بنظام المجموعة الشمسية أو العلاقة بين أفراد هذه المجموعة ، ولا بدوران الأرض حول الشمس ، أو دوران القمر حول الأرض ، ولا بالأوضاع النسبية بين هؤلاء جميعا ، بكل ما يترتب عليها من تحولات الليل والنهار ، وتغير الصورة المرئية للقمر من بدر الى تربيع الى هلال فمحاق ···· الخ · وبالتالي فان اكتشافنا اللاحق للقوانين التي تحكم هذه الظواهر الكونية ، ليس يضيف شيئا الى مدلولات النص القرآني ، ما لم يتوفر قصد الافتعال · كما أنه ليس يزيد أو ينقص من الابهار الذي أصاب المؤمن الذي التفت الى هذه الظواهر · ذلك لأن العظمة في أية ظاهرة تتمثل في وجود الظاهرة ذاتها وليس في اكتشاف القانون الذي تقوم عليه ·

ونأخذ مثالا توضيحيا آخر ، أكثر قربا من أفهام عامة الناس ، وأبعد ما يكون عن نطاق الخلاف بين العلماء · فالقرآن يصف شهد النحل بأن « فيه شفاء للناس » ، فخرج علينا البعض يدعي أن في هذا سبقا للقرآن في مجال الاكتشاف العلمي الطبي · ولكن الأمر ، في الحقيقة ، أبسط من هذا بكثير · فنتيجة استخدام عسل النحل تجربة يومية قحة يمكن لأناس كثيرين ، أطباء أو مطببين أو حتى بشرا عاديين ، أن يتبينوها وأن يسجلوها كظاهرة غذائية طبية وأن يستفيدوا منها · والقرآن اذ أوردها ضمن آياته لا يوردها لمجرد تسجيلها في حسابه أو في قائمة سبقه ، ولكن لبيان سبق فضل الله على خلقه من جهة ، ولحثهم على التفكير والتدبر والبحث عن الأسباب وراء ظواهر الكون وحقائقه من جهة ثانية · فعظمة الحق – جل وتبارك وعلا – تسبق بخلق الظاهرة ذاتها ووضع قوانينها ، أما عظمة الانسان ، الذي هو من روح الله ، فتلحق باكتشاف القوانين والأسباب والاستفادة ، من الظاهرة المسخرة له ومن أجله بقدرة الخالق جل شأنه ·

والنتيجة المنطقية لكل ما تقدم أن المصادمة بين حقائق العلم وبين نصوص القرآن غير واردة · ذلك لأن القرآن قد اقتصر على توصيف الظواهر المادية والطبيعية والكونية ، بينما أحال ما يتعلق بتفسيرها أو تقنينها الى التدبر والتعقل وما يشابههما من القدرات التي أودعها خلقه من بني الانسان · وحسب المسلم تمسكه بهذه القاعدة البسيطة ، حتى لا يجهد نفسه في غير نفع في مطاولة العلم بالقرآن ، أو تشويه القرآن بالعلم ، أو افتعال التوفيق بين نصوص القرآن الواضحة المباشرة وبين نظريات العلم المعقدة المتغيرة ·

حوار

تداول السلطة

د. عماد الدين خليل

(مناقشة لبحث نمطي)

يتناول البحث الذي بين أيدينا والمعنون بـ (أساليب تداول السلطة في الدولة العربية الاسلامية) ★ مسألة مهمة في صدر تاريخنا الاسلامي ، ويحاول في صفحات معدودات لا تتجاوز الخمسة والعشرين أن يحسم كثيرا من القضايا الخطيرة والمتعلقة بتجربة الحكم في العصرين الراشدي والاموي وفي كثير من الاحيان يكتفي بالرواية والروايتين ، وبالتعليق الذي يصدر عن باحث معاصر ، لكي ما يلبث أن يصدر حكمه الذي ياخذ ـ احيانا ـ صفة الجسم ٠

ولسنا هنا بصدد مناقشة مفصلة لجزئيات البحث ، وانما الوقوف ـ قليلا ـ عند بعض الملامح الاساسية فيه منهجا وموضوعا ٠

والبحث المذكور لا يعدو أن يكون نموذجا للمنهج الاستشراقي في دراسة التاريخ الاسلامي ، وهو منهج يقوم على فحص هذا التاريخ من الخارج ، ويتكىء على قدر كبير من مواصفات العصر ، محاولا أن يعاين الوقائع التاريخية من خلالها ، دون أن يبذل جهدا يذكر ـ لسبب أو آخر ـ في التوغل في صميم التركيب التاريخي للوقائع ، أو ادراك المناخ الطبيعي الذي تخلقت فيه ، لفهم مسيرتها وصيرورتها ومنحنياتها ٠

★ مجلة آداب الرافدين ، ص ٨ ـ ٣٢ ، العدد السابع ١٩٧٦ (اصدار كلية آداب جامعة الموصل) ٠

ولكنه نموذج (معتدل) ، ومن ثم فهو اولى بالنقاش ٠٠ فاما النماذج المتطرفة على طريقة الاب اليسوعي (لامانس) و (دوزى) و (كريمر : و (موللر) وتلامذتهم ٠٠ فان تطرفها البالغ هو الذي يتكفل باسقاطها من ميدان البحث العلمي الجاد ، ويخرجها من اطاره ، فلا تستحق نقاشا ٠٠

وما دام الباحث قد جعل اعتماده الاساسي على (الطبري) في كتابه (تاريخ الرسل والملوك) ، باعتباره المصدر الأم لمعظم البحوث التي عالجت القرون الثلاثة الاولى من تاريخنا ، فسنعتمده مرة اخرى مصدرا اساسيا في مناقشتنا هذه ، مع ملاحظة أن ما كل ما أورده الطبري صوابا ٠٠ فانه هو نفسه يحذر في مقدمة كتابه الكبير من التسليم المطلق برواياته « فما يكن في كتابي هذا - يقول الرجل - من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ، مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه ، من اجل انه لم يعرف له وجها صحيحا ٠٠ فليفهم انه لم يؤت بذلك من قبلنا ، وانما اتي من بعض ناقليه الينا ، وانما أدينا ذلك على نحو ما ادى الينا ٠٠» ٠

والبحث الاسلامي اليوم - بحاجة الى البناة ، الذين يملكون الحس النقدي بطبيعة الحال ، اكثر منه الى النقاد ٠٠ ان قضايا كثيرة في تاريخنا وفكرنا ، ينتظر قرننا العشرون ، هذا من يكشف النقاب عنها ، أو يعيد عرضها بالاسلوب الذي يمكنه من ايصال الصوت الى سمع هذا القرن وفؤاده ٠

أما ملاحظة معطيات الآخرين ، كشفا عن خطأ فيها ودفاعا عن قيمه في تاريخنا وفكرنا ، فيبدو امرا ثانويا ٠٠ ولن يحتل الخط الامامي الا بعد ان يتم انجاز القدر الاكبر من مساحات البناء ٠

ومع ذلك ، فان العملية النقدية ما دامت تتضمن قدرا من الانجاز البنائي في جانب ما من جوانب الفكر او التاريخ ٠٠ تغدو جديرة بالممارسة هي الاخرى ، شرط الا تكون هدفا بحد ذاتها ٠

(١)

في موضوع المعارضة التي جوبه بها انتخاب ابي بكر (رض الله عنه) للخلافة ترد هذه العبارة « ٠٠ ورغم تخلف علي بن ابي طالب وبعض بني هاشم عن البيعة فترة من الزمن لم تتجاوز ستة اشهر ، على ما يروي

الطبري (١) . ربما بسبب اعتقاد علي بانه احق من غيره بالخلافة لقرابته من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، وبسبب خلاف نشب بين زوجته فاطمة وابي بكر الصديق حول حقها في ميراث الرسول على أرجح الاقوال ٠٠»٠

لكننا برجوعنا للطبري مرة اخرى سنجد أنفسنا أمام تيار اخر ، مضاداً من الروايات ، يؤكد (اسراع) علي (رضي الله عنه) بانتخاب أبي بكر منذ الايام ، بل الساعات الاولى ٠٠ وانه يتوجب علينا في حالة كهذه أن نعرض للتيارين معا ، ونقلب الروايات على وجوهها جميعا ٠٠ ألا نقف عند وجه واحد للواقعة التاريخية ، بل ان ندور حولها متمعنين من اجل رؤية جوانبها جميعا ٠٠ وبعد ذاك يمكن أن يجيء « الحكم » أو (الترجيح) التاريخي ، لاقبله،باية حال من الاحوال ٠٠ ان عرض التيار المضاد من الرويات في تحليل الواقعة التاريخية لا يلغي تركيبها ويمسه باشارة سحرية فيغير مكوناته ومساحاته تغييرا كليا ، وانما سيحدث ــ اذا صح التعبير ــ تخفيفا في اللون ، ويمنح القارىء درجات لونية (تونات) أقرب الى الواقع واكثر موضوعية ٠

ما الذي تقوله معطيات هذا التيار المعاكس من الروايات ؟ !

ثمة نصوص عديدة يمكن أن نمثل لها بهاتين الروايتين فحسب : « قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد : اشهدت وفاة رسول الله (ص) ؟ قال :نعم قال : فمتى بويع ابو بكر ؟ قال : يوم مات رسول الله ، كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة ٠ قال : (فهل) خالف عليه أحد : لا ٠ الا من ارتد ، أو قد كاد أن يرتد ، لولا أن الله عز وجل ينقذهم من الانصار ٠

قال : فهل قعد أحد من المهاجرين ؟ قال : لا ، تتابع المهاجرون على بيعته من غير أن يدعوهم (٢) » ٠

وعن حبيب بن ابي ثابت قال « كان علي ، اذ أتي فقيل له : قد جلس ابو بكر للبيعة ، فخرج في قميص ، ما عليه ازرار ولا رداء ، عجِلاً ، كراهية أن يبطىء عنها ، حتى بايعه ثم جلس اليه وبعث الى ثوبه فاتاه فتجلله ، ولزم مجلسه » ٠(٣)

وثمة روايتان أخريتان تحملان دلالتهما في الموضوع نفسه : « قال أبو سفيان لعلي : ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش ؟ والله لئن شئت

لأملأنها عليك خيلا ورجالا • فقال علي : يا ابا سفيان طالما عاديت الاسـلام واهله فلم تضره بذاك شيئا • انا وجدنا ابا بكر لها اهلا » (٤)• وتقول الرواية الاخرى انه « لما اجتمع الناس على بيعة ابي بكر ، اقبل ابو سفيان وهو يقول : واللهاني لأرى عجاجة لا يطفئها الا دم !! يا آل عبد منافـفيمأبو بكر من اموركم؟ اين المستضعفان ؟ اين الاذلان علي والعباس ؟ وقال : ابا حسن ، ابسط يدك حتى ابايعك • فابى علي عليه •• وزجره وقال : انك والله ما أردت بهـذا الا الفتنة وانك والله طالما بغيت الاسلام شرا • لا حاجة لنا في نصيحتك»•(٥)

ثم ماذا بعد ؟ لا بد أن يكون لهذا (التوافق) السياسي بين الرجلين ، والمنبثق عن الارضية العقيدية التيصهرتهما وصاغتهما على عين الله ورسوله •• من مردود تاريخي ، اشد تمنعا على النقد والرفض من المعطيات النظرية والتأويلية التي وضع معظمها فيما بعد ، ودوّن بعد قرن من الزمن على أقـل تقدير ، حتى لقد بلغت حد التورم والانتفاخ •• ان المردود التاريخي هو فعل في قلب الواقع وتغيير منظور في خرائط الحركة التاريخية •• أما المعطيـات والنصوص والروايات النظرية (التالية) فلم يكن لها من الثقل بحيث نضعها جنبا الى جنب مع الو قائع التي بلغت حد التواتر •

علي (رض) وهو يتولى ورفيقه الزبير بن العوام (رض) قيادة فــرقة الأنقاب في خلافة ابي بكر نفسه (رض) لمجابهة أي غزو محتمل قد تقوم بـه قوى الردة المتواجدة عند تخوم المدينة •• خروجه مع الصديق الى ذي القصة للبدء بقتال المرتدين (٦) •

حضوره الدائم المكثف في كافة المناقشات واسهامه المباشر في اتخاذ القرارات الحاسمة •• وعدم انقطاعه ، البتة ، عن الصلاة خلف الصديق ، بكل ما يحمله ذلك من دلالة (٧) ••تكوينه الاخلاقي الذي يرفض الازدواج والنفاق ، فلا يتعامل مع سلطة لا يؤمن بشرعيتها ــ اساسا ــ ، أو يتأخر عن الاعتراف بها ، فلا يمد يده لمبايعتها الا بعد اشهر طويلة ، وبعد ممارســة ضغوط عديدة ضده ، كما ترى بعض الروايات بحجة انه صاحبها الشرعي الوحيد ••

اننا ــ على العكس من ذلك ــ نسمعه يقول ، خلال مناقشات الشورى في اعقاب وفاة عمر (رض) « لو عهد الينا رسول الله (ص) عهدا لأنفذنا عهده ، ولو قال لنا قولا لجادلنا عليه حتى نموت » (٨) •

ويتأكد الحس الشوري لدى علي (رض) ، الحس الذي هو ينقض تماما فكرة استلام (الحق) بالتعيين ، يتأكد مرة اخرى في المناقشات التي شهدتها ساحات المدينة في اعقاب مقتل عثمان (رض) ، عندما الحت جماهير المسلمين على انتخابه· عن محمد بن الحنفية بن علي بن ابي طالب (رض) قال « كنت امسي مع ابي حين قتل عثمان . فاتاه ناس من اصحاب رسـول الله (ص) فقالوا : ان هذا الرجل قد قتل ، ولا بد من امام للناس · قال : أوتكون شورى؟ قالوا : أنت لنا رضا · قال : فالمسجد اذن يكون عن رضا من الناس· فخـرج الى المسجد فبايعه من بايعه ··» (٩) · يقول الطبرى بالحرف « فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد ، وجاء علي حتى صعد المنبر فقال : ايها الناس – عن ملأ واذن – ان هذا أمركم ، ليس لاحد فيه حق الا من امرتم ، وقد افترقنا بالامس على أمر ، فان شئتم قعدت لكم والا فلا اجد على احد · فقالوا : نحن على مافارقناك عليه بالامس » (١٠) ·

(ان هذا أمركم ليس لاحد فيه حق الا من أمرتم) ، وذلك هو القـول الفصل الذي يقودنا الى عمق الحس الشوري لدى علي (رض) وامداء الحرية الانتخابية التي يطمح اليها ·

وبنقلة سريعة صوب المستقبل ، وباعتماد منهج قياسي ، نجد عليـا (رض) يتخذ الموقف الايجابي نفسه تجاه الخليفة التالي عمر (رض) ·· فيكون رجل الدولة الأول وساعدها الايمن ·· ولكنا نعرف عبارة عمر (لولا علي لهلك عمر) ، ونعرف محاولته (رض) انابة علي (رض) عنه في المدينة لما قرر التوجه الى العراق لمتابعة العمليات الحربية هناك ·

ليس هذا فحسب ، بل انه على المستوى الشخصي ، يزوجه ابنته ويتبرك بتسمية ابنائه ، بعـد الحسـن والحسيـن ومحمد ، بأبي بـكر وعمـر وعثمان !!

لقد جابهت الدولة الاسلامية في خلافة الرجلين ، ابي بكر وعمر ، اخطر التجارب في تاريخها : الثورة المضادة المعروفة بالردة ·· مجابهة عسكريـة ومصيرية حاسمة مع نظم العالم القائمة يومذاك ·· تحديات حضارية دائمـة تتطلب استجابات ناجحة باستمرار·· لقد كانت الامة الاسلامية امام امتحانها العسير ·· وكان عليها ان تنجح أو أن تنتكس ·· ولقد نجحت في نهاية الامر

على المستويات الثلاثة ··

وحركة التاريخ الاسلامي تحدثنا . بالمتواتر المنظور ، كيف ان محاولة الثورة المضادة سحقت (فعلا) . وكيف أن نظم العالم الجائرة دمرت (فعلا)، وكيف ان اجهزة ونظما ومؤسسات استجدت (فعلا) كاستجابة لتحديات الزمن الجديد والبيئة الجديدة ·

وحركة التاريخ (الثقيلة) هذه ، ما كان لها ان تتحقق هذا التحقق لو كانت الامة الاسلامية . والدولة الجديدة . تعاني في قيادتها العليا انشقاقا خطيرا ·· ان (التجربة) اكثر اقناعا . ولا ريب ، من مجرد (النصوص) الاخبارية التي لا مردود لها على مستوى الفعل التاريخي ازاء التحديات الكبرى ·

اننا نرى على سبيل المثال ـ كيف ان الفتوحات الاسلامية قطعت اشواطا واسعة مذهلة في عهد الخليفتين الاولين والسنين الاولى من عهد الخليفة الثالث ، ثم ما لبثت ان توقفت فترة من الزمن لكي تعود فتستأنف قدرتها على الانجاز في عهد معاوية·· واننا لنرى ـ ايضا ـ كيف لم يتقدم الامويون شبرا واحدا في خلافة عبدالملك او سليمان (فيما عدا مجازفة القسطنطينية) بينما فتحوا المشارق والمغارب في خلافة الوليد ··

ان الوقائع التاريخية المنظورة هنا لا تعطي للصدفة أية مساهمة في الفعل التاريخي ·· ولا ريب أن هناك قانونا يقسر : لماذا ، عبر هذا المدى الزمني القصير نسبيا ، تحققت ظاهرة الفتح وتوقفت مرتين ؟

والجواب ازاء الانجازات التاريخية الكبرى ، يكمن دائما في وحدة الامة ووحدة قيادتها ·· في تجمع طاقاتها . في مرحلة ما من مراحل التاريخ، وقدرتها على صنع الانجاز الكبير · وعلى نفسه ، ينطلق من دور الشيخين في صنع هذا الانجاز عندما كان يعلن من على منبر الكوفة . بعد توليه الخلافة ، اكثر من مرة « ألا ان خير هذه الامة . بعد نبيها ، ابو بكر وعمر »ولقد روى عنه قوله هذا اكثر من ثمانين وجها بالاسلوب العلمي التاريخي الموثوق به · وعندما كان يقول « لا أوتى باحد يفضلني على ابي بكر وعمر الا ضربته حد المفتري » (١١) وعن النزال بن سبرة أن عليا سئل عن ابي بكر فقال : « ذاك

امرؤ سماه الله الصديق على لسان جبريل وعلى لسان محمد (ص) ·رضيه (ص) لديننا فرضيناه لدنيانا » ·(١٢)

وعن الحسن قال : « جاء رجل الى علي فقال : يا أمير المؤمنين كيف سبق المهاجرون والانصار الى بيعة ابي بكر وأنت أسبق منه سابقة وأروى منه منقبة ؟ فقال علي : ويلك ، ان ابا بكر سبقني الى أربع لم اوتهن ولم اعتظ منهن بشيء : سبقني الى افشاء الاسلام وقدم الهجرة ومصاحبته في الغار وأقام الصلاة ، وأنا يومئذ بالشعب يظهر الاسلام واخفيه ··» (١٣) ·· وعن علي قال « انه ــ اي ابو بكر ــ لأرأف الناس ، وانه لصاحب رسول الله في الغار ، وانه لأعظم الناس غناء عن نبيه (ص) في ذات يده »· (١٤) وعن موسى ابن شداد قال « سمعت عليا (رضى) يقول : أفضلنا أبو بكر »·(١٥) وغير هذه ، روايات اخرى كثيرة ، يقيّم فيها علي رفيقيه ابا بكر وعمر (١٦)·

اما مسألة حق فاطمة (رض) في ميراث الرسول (ص) حيث قيل كثيرا بانه كان أحد اسباب الجفاء بين فاطمة وعلي من جهة والخليفة ابي بكر من جهة اخرى ·· فان لها وجها آخر يتوجب على المؤرخ الجاد أن يعاينه قبل أن يمضي للحسم أو الترجيح ·· ان ابا بكر اجاب فاطمة بصراحة ان اباها نبي ، وان الانبياء لا يورثون ، وان ما يتركونه صدقة للمسلمين جميعا · قال : اما اني سمعت رسول الله (ص) يقول (لا نورث ما تركناه صدقة · انما يأكل آل محمد في هذا المال) · واني والله لا أدع أمرا رأيت رسول الله (ص) يصنعه الا صنعته (١٧) !!· وفي كتاب (فضائل الصحابة) من صحيح البخاري (١٨) ، أن عليا اجابه : انا عرفنا يا أبا بكر فضيلتك ولكنه الحق والقرابة · فاجابه ابو بكر : والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله أحب الي أن أصل من قرابتي ·

ان عائشة نفسها ، ابنة الخليفة ، كانت من ورثة النبي (ص) وقد حرمت نصيبها بهذا الحديث ولو جرى ابو بكر مع ميله الفطري لأحب أن ترث ابنته (١٩) ·· ولكنه الالتزام ·· ونقرأ في (منهاج السنة) لابن تيمية (٢٠)، انه عندما تولى علي الخلافة وصارت فدك وغيرها تحت حكمه ، لم يعط لاولاد

فاطمة ولا زوجات النبي ولا ولد العباس شيئا من ميراثه٠٠ لانه الالتزام ٠٠ هنا وهناك ٠

لقد كان بمقدور ابي بكر ، لو كانت المسألة مجرد صراع على السلطة ، ان يكون ماكافيلليا وحاشاه ٠٠ ان يسكت فاطمة بميراث الرسول (ص) في فدك وخيبر ، ويسد على خلافته ثغرة قد تتسرب منها بعض المتاعب ٠٠ لكن المسألة لم تكن قضية صراع سياسي انما قضية الجيل الذي صنعته العقيدة ، ورباه الرسول (ص) وثمنه القرآن الكريم ٠٠ الجيل الذي استطاع (فعلا) أن يحقق الانجازات التاريخية الكبرى بسبب من هذا كله ٠٠ لقد طرح رسول الله (ص) قاعدة ان الانبياء لا يورثون ، وان الخليفة الاول مسؤول عن كلمات الرسول ٠٠ والا خان الامانة ٠٠ وأبو بكر يقولها بوضوح (لست تاركا شيئا كان رسول الله يعمل به ، الا عملت به ، فاني اخشى ان تركت شيئا من أمره ان ازيغ) (٢١) ٠ وهو عندما قرر انفاذ جيش اسامة الى فلسطين ، وقال له الناس : ان هؤلاء جل المسلمين ، والعرب ـ على ما ترى ـ قد انتقضت بك ، فليس ينبغي عليك ان تفرق عنك جماعة المسلمين ٠٠ اجاب : والذي نفس ابي بكر بيده لو ظننت ان السباع تخطفني لانفذت بعث اسامة كما امر به رسول الله (ص) ، ولو لم يبق في القرى غيري لانفذته (٢٢) ٠ وينهي زيد بن علي كل لجاجة في هذه المسألة عندما يقول « وايم الله لو رجع القضاء الي لقضيت بما قضى به ابو بكر ٠٠ » (٢٣)٠

لا أريد أن اقول بان البحث الذي بين ايدينا يمضي مع صورة (الصراع) المبالغ فيه الى نهاية الشوط ٠٠ ابدا ٠٠ بل بالعكس ، انه يحاول في اكثر من موضوع ان يضيق الشقة ما وسعه الجهد ٠٠ الا انه ازاء وقائع كهذه يتوجب عليه الا يقف عند جانب واحد من الواقعة التاريخية وأن يمد رؤيته لالتقاط كل ما قيل من اجل أن تكون الصورة اكثر موضوعية ٠

(٢)

وتحت موضوع (ابو بكر والعهد بالخلافة الى عمر بن الخطاب) ترد هذه العبارة « ٠٠ كان عمر بن الخطاب أقرب الشخصيات الصالحة لهذا المنصب الى قلبه (ابي بكر) فهو بالاضافة الى جهاده الطويل في خدمة الاسلام، ومكانته البارزة في المجتمع . كان اول من عمل على مبايعة ابي بكر بمنصب

الخلافة ، وكان اقرب الاعوان اليه في حكم البلاد ٠٠ » ، وبعد ان يستعرض جانبا من الاستشارات التي اجراها ابو بكر ، والتي انتهت بترشيحه لمنصب الخلافة ، يتطرق لما أسماه بالمعارضة التي جوبه بها هذا الترشيح ، ويقول « ويبدو ان المعارضة لاستخلاف عمر كانت تنحصر بين كبار الصحابة من اهل الحل والعقد المتطلعين الى شغل منصب الخلافة ٠٠ » ثم يخلص الى القول بانه « لم تظهر اية معارضة لذات الطريقة التي اختارها ابو بكر للعهد بالخلافة الى عمر ، والتي كانت صورة من صور التعيين وليس الانتخاب ، مما يشعر بان الطريقة في التعيين لم تكن غريبة على تقاليد العرب في اختيار الرئيس » ٠

ثمة ما يستوقف الباحث في هذا العرض : فهنالك ـ من جهة ـ ما يشبه الاتفاق الثنائي لتسلم السلطة والتعاون عليها بين ابي بكر وعمر ، مما يذكرنا ببحث ماسيه وبروكلمان والاب لامانس اليسوعي الموسوم بـ (الحكومة الثلاثية) حيث سعى الكتّاب الثلاثة الى تأكيد مسألة أن اتفاقا ، أو مؤامرة ، تمت بين ابي بكر وعمر وابي عبيدة بصدد الوصول الى السلطة وحجبها عن بني هاشم ٠٠ وهنالك ـ من جهة أخرى ـ معارضة قادها كبار الصحابة من أهل الحل المتطلعين الى شغل منصب الخلافة ٠٠ وهنالك ـ ثالثا (تعيين) لعمر بن الخطاب وليس (انتخابا) ٠٠ وهنالك ـ رابعا ـ استمرار لتقليد عربي جاهلي قديم يمنح هذه الصيغة قبولا لدى جماهير المسلمين ٠

بعبارة أخرى ، تبدو مسألة وصول عمر بن الخطاب الى السلطة ، تجربة أخرى تتضمن الكثير من السلبيات من مثل الاتفاق المسبق بعيدا عن ارادة الجماهير ، والصراع على السلطة واستمرار التقليد القبلي ، كأن لم يكن هنالك برنامج ايديولوجي جديد يمتلك رؤيته المستقلة الخاصة لمسألة الحكم هذه ٠

فلنناقش بعض هذه الافتراضات ، حتى اذا تبين لنا عدم صوابها (المطلق) عرفنا أنها لا تعدو أن تكون مجرد فرضيات لم تصل عتبات اليقين الأولى ٠٠

هل صحيح أن أحد أسباب ترشيح أبي بكر لعمر أن الاخير كان وراء انتخاب أبي بكر في السقيفة ؟ اذن لماذا تعلن (المعارضة) احتجاجها على

هذا التواطؤ (اذا صح التعبير) ؟ لماذا كان جواب الناس ، وقد اطل عليهم ابو بكر وسألهم « أترضون بمن استخلف عليكم ؟ فاني ـ والله ـ ما الوت جهد الرأي ، ولا وليت ذا قرابة ، واني قد استخلفت عمر بن الخطاب ، فاسمعوا له واطيعوا » ، لماذا كان هذا الجواب « سمعنا وأطعنا » (٢٤) ؟ أما كان بمقدورهم ، وهم الطليعة التي ربيت على النقد الحر والمجابهة المكشوفة ، أن يعربوا عن سخطهم او رفضهم ـ اذا اقتضى الأمر ـ لهذه الطريقة التي اعتمدها ابو بكر لاستنادها على خلفيات المصلحة المتقابلة في الوصول الى السلطة ؟

لقد كانت الكلمات الأولى التي أعلنها ابو بكر لدى تسلمه السلطة ، وهو في عز قوته ، تضمن دفعا لهذا الجيل من الصحابة والتابعين الى النقد والمعارضة والرفض « أيها الناس ، اني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، ان احسنت فأعينوني وان اسأت فقوموني ... » ، أفيقدم الرجل في اخريات ايامه ، وهو يتأرجح بين الموت والحياة ، ويستعد للحظة الحساب الفاصلة ، على الالتفاف على مشيئة الامة وانتخاب الرجل الذي أعانه على الوصول الى السلطة ، باعتبار أن هذه الاعانة هي عامل فاصل في الاختيار ؟

ان اختيار الرجل الثاني جاء في تلك اللحظات الصعبة التي حدثنا عنها أبو بكر الصديق بالصدق الذي لا يمكن أن نشك فيه ، وهو يملي كتاب ترشيحه لعمر «عند آخر عهده ـ اي ابيبكر ـ بالدنيا وأول عهده بالآخرة ، الحال التي يؤمن بها الكافر ويتقي الفاجر ، .. اني استعملت عليكم عمر بن الخطاب ... الخ » .. أفيجوز لأبي بكر الصديق ، وهو يوشك على مفارقة الحياة أن يوفي دينه المصلحي القديم على حساب ارادة الامة ، ويذهب الى الله وهو يحمل هذا الوزر ، بعد حياة طويلة حافلة بالتجرد والاذى والخوف والمطاردة ، ووضع (الذات) في خدمة اهداف الجماعة العليا ؟ اما كان بمقدور ابي بكر منذ شبابه الاول ان يتجاوز هذا كله بحثا عن تطمين مصالحه واهدافه القريبة، بدلا من ان ينتمي للدعوة الجديدة فيحمل همها وتغربها ورعبها في تلك الايام الطويلة الصعبة ؟ الايام التي انفق فيها جل ما جمعه من مال ، فلما سأله الرسول (ص) : وماذا أبقيت لعيالك ؟ اجابه : ابقيت لهم الله ورسوله ..

ان بداهات البحث في اخلاق الرجال .. وبداهات الالتزام الايماني الذي لا يزال يستطعمه ولله الحمد ـ في عصرنا هذا كثير من الرجال ..

ترفض هذا التحليل الذي يرتطم اساسا وهذه البداهات لانه يطرح ، وباسلوب ملتو ــ لعبة (اعطني لكي اعطيك) ٠٠ وليست الحياة البشرية محض تقابل في (المصالح) وصراع عليها ، والا فقدت طعمها وقيمتها وشرفها ٠

وماذا عن معارضة اولئك المتطلعين الى شغل منصب الخلافة ؟

للوهلة الاولىيبدو أن هنالك قطاعا واسعا مناهل‌المدينة عارضوا انتخاب عمر ، فهو يقول « لم يستقبل استخلاف ابي بكر لعمر بالرضا من قبل جميع سكان المدينة ، بل كان هنالك من يعترض على انتخاب عمر لهـــذا المنصب ويجهر بمعارضته » ويتكىء على هذه الرواية « دخل طلحة بن عبيدالله على ابي بكر فقال : استخلفت على الناس عمر وقد رأيت ما يلقى الناس منه وانت معه ، فكيف به اذا خلا بهم ؟ وانت لاق ربك فسائلك عن رعيتك ؟ فقال ابو بكر ــ وكان مضطجعا ــ أجلسوني فأجلسوه. فقال لطلحة : أبالله تخوفني؟ اذا لقيت ربي فسألني قلت : استخلفت على اهلك خير اهلك » ٠(٢٥)

والرواية ، كما يتبين بوضوح،لا توحي بوجود قطاعواسع من المعارضة، فضلا عن انها ــ كما فهمها كثير من المؤرخين ــ تعبر عن وجهة نظر احد رفاق عمر في العقيدة ، وتتضمن بعدا ايجابيا يوجه النقد الى عمر بما هو اهل لــه الصرامة والشدة ، في عصر كان يتوجب ان يسوس الامة فيها رجل كهذا ٠٠ وهو القائل في اول كلماته بعد توليه الخلافة « انما مثل العرب كمثل جمل‌انف، اتبع قائده ، فلينظر قائده حيث يقوده . اما انا فورب الكعبة لاحملنهم عــلى الطريق ٠٠» ولست ادع احدا يظلم احدا حتى اضع خده على الارض ثم اضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن بالحق ٠٠ ثم اني اضع خدي على الارض لاهل العفاف واهل الكفاف » ٠

وطلحة يخشى ان تتجاوز شدة عمر مداها المعهود ٠٠ ليس الا ، ومن ثم فهو عندما يستمع الى رد ابي بكر يسكت . ويكون سكوته من القرار ، فهـي اذن ليست معارضة بالمعنى الدقيق سيما واننا لا نجد ، طيلة خلافة عمر ، اي رد فعل مضاد ويعبر عن معارضة طلحة ٠

ولسنا ندري كيف عقب الباحث على الرواية الآنفة بالاستنتاج التـالي « يظهر ان معارضة طلحة لاستخلاف عمر كانت تعكس وجهة نظر قطاع ليس

بالقليل من سكان المدينة » اذ انه ما يلبث ان يتكىء على موقف صحابي آخر هو عبدالرحمن بن عوف ، ما نلبث ان نتبين من كلمـــاته انه لم يتخـــذ موقف المعارضة بكل ما تحمله هذه الكلمة من ابعاد وانما هو (يشير) على الخليفة فحسب ·· ثم ان موقفه هذا لا يعطينا اي دليل على الاستنتاج آنف الذكر من أن معارضة طلحة كانت تعكس وجهة نظر قطاع ليس بالقليل ·

دخل عبدالرحمن بن عوف على ابي بكر فوجده مغتما ، فلما سأله عـــن السبب أخبره « اني وليت أمركم خيركم في نفسي · فكلكم ورم أنفه من ذلـك يريد أن يكون الامر له دونه » . غير ان عبدالرحمن بن عوف حاول التخفيـف عنه بقوله « خفض عليك رحمك الله ، فان هذا يهيضك في أمرك · انما الناس في امرك بين رجلين . اما رجل رأى ما رايت فهو معك ، واما رجل خالفك فهو مشير عليك ، وصاحبك كما تحب . ولانعلمك اردت الا خيرا ، ولم تزل صالحا مصلحا وانك لا تأس على شيء من الدنيا » ·(٢٦)

واننا لنقرأ في رواية اخرى ، يوردها الطبري نفسه ، كيف ان ابا بكـر يستدعي ـ خلال مرضه ـ عبدالرحمن بن عوف ويقول له : « اخبرني عن عمر » فيجيب « يا خليفة رسول الله هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل ، ولكن فيه غلظة » فيقول ابو بكر « ذلك لانه يراني رقيقا ، ولو افض الامر اليه لتركـكثيرا مما هو عليه · ويا أبا محمد قد رمقته فرأيتني اذا غضبت على الرجـل في الشيء أراني الرضا عنه ، واذا لنت له أراني الشدة عليه ، لا تذكر يا أبا محمد مما قلت لك شيئا · قال : نعم » · (٢٧)

فكأنه الاقرار الذي انتهى اليه موقف طلحة ·· وليس ثمة اذن معـارضة واسعة ، أو تمثيل لمعارضة واسعة ، كما قد يتبادر الى الذهن ، سيما واننا لا نجد ـكذلك ـ طيلة خلافة عمر ، أي رد فعل مضاد يعبر عن معارضة الرجل ·

أما عبـــارة أبو بكر « فكلكم ورم انفه من ذلك يريد أن يكون الامر لـه دونه » فتقودنا ـ بالضرورة ـ الى مسألة « التطلع الى شغل منصب الخلافة من قبل أهل الحل والعقد »· وقبل أن نناقش هذه العبارة علينا أن نلجأ الـى القرائن التاريخية لتبين مواقف أهل الحل والعقد هؤلاء ، من السلطة ، ولنبدأ بالخليفة الاول نفسه ·

ان الطبري يورد لنا هذا المقطع ذا الدلالة من حوار جرى بين ابي بكر وعبدالرحمن ، يقول فيه الخليفة « وددت اني يوم سقيفة بني ساعدة كنت قذفت الامر في عنق أحد الرجلين ـ يريد عمر وأبا عبيدة ـ فكان أحدهما أميرا وكنت وزيرا » ·(٢٨) وفي لقاء مع عثمان بن عفان يطرح الامنية بشكل اكثر حدة « لوددت اني كنت خلوا من اموركم ، واني فيمن مضى من سلفكم »(٢٩)·

أما عمر بن الخطاب ، فكلنا نعرف دعاءه الدائم في سني خلافته الاخيرة « اللهم كبرت سني وضعفت قوتي وانتشرت رعيتي ، فاقبضني اليك غير مضيع ولا مفرط . اللهم ارزقني الشهادة في سبيلك » ، ونعرف رده الحاسم على الرجل الذي اقترح عليه تولية ابنه عبدالله من بعده « قاتلك الله ، والله ما اردت الله بهذا · ويحك كيف استخلف رجلا عجز عن طلاق امرأته ؟! لا أرب لنا في اموركم . ما حمدتها فأرغب فيها لاحد من اهل بيتي ، ان كان خيرا فقد اصبنا منه ، وان كان شرا فبحسب آل عمران يحاسب منهم رجل واحد ويسأل عن أمر أمة محمد · أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي ، وان نجوت كفافا لا وزر ولا أجر اني لسعيد » ·(٣٠)

كما نعرف اخراج ابنه ـ فعلا ـ من هيئة الشورى التي عهد اليها انتخاب رجل من بينها · ويحدثنا عمر عن يوم السقيفة وكيف أن ابا بكر أخذ بيده وبيد أبي عبيدة ، وقال للمجتمعين : بايعوا أيهما شئتم ، ويختم حديثه قائلا « واني والله ما كرهت من كلامه شيئا غير هذه الكلمة ، ان كنت لاقدم فتضرب عنقي ، فيما لا يقربني الى اثم ، احب الي من ان أؤمر على قوم فيهم ابو بكر » (٣١) ·

وفي تجربه الشورى نجد عبدالرحمن ، الذي اتهم قبل قليل بأنه يتطلع للسلطة ، يقول لرفاقه الآخرين : « ايكم يخرج منها نفسه ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم ؟ » واذ لا يجيبه أحد يقول « فانا انخلع منها » (٣٢) ، ويقول لسعد « اني قد خلعت نفسي منها على أن اختار ، ولو لم افعل ، وجعل الخيار الي، لم أردها » ·(٣٣) وخلال المشاورات المكثفة التي اجراها لاختيار الخليفة الجديد ، يسأل سعد بن ابي وقاص «من تشير علي؟ فأما أنا وانت فلا نريدها!! فمن تشير علي ؟ » فيجيبه سعد : « عثمان » (٣٤) ·

أما الزبير ، فانه يقول خلال اجتماعات الشورى « لولا حدود لله فرضت، وفرائض لله حدت ، لكان الموت من الامارة نجاة ، والفرار من الولاية عصمة ، ولكن لله علينا اجابة الدعوة واظهار السنة » ·(٣٥) وهو في كلماته هـــذه يضع يده على الدافع الحقيقي الذي يحرك المتطلعين الى السلطة ·· انها ـ كما سنرى ـ مغرم وليست مغنما وكدح وليست ترفا ·· نصب وسهر وليست استلقاء وتخمة ونوما ·· ولكنها ضرورة اذا ما اريد لهذه الامة ان تواصـل مهمتها التاريخية ، واذا ما أريد لعقيدتها أن تضرب جذروها في الارض ··انه على مدار التاريخ حدث صراع على السلطة او تطلع اليها من زعماء الثورات والانقلابات ·· ونخطيء ان قلنا انهم جميعا سعوا لتحقيق مطامحهم الخاصة واشباع نزواتهم الذاتية لا ريب أن فيهم الكثيرين الذين ارهقتهم السلطة وآذاهم العمل السياسي ، ولكنهم ارادوها لانهم رأوا أنفسهم قادرين على تحمـــل مسؤوليتها ، ومن ثم فهم مسؤلون عن المطالبة بها !! ان خلاف ستالين مـــع تروتسكي ـ مثلا ـ لم يفسر من قبل اتباعهما على انه صراع سياسي شخصي مصلحي على السلطة . بقدر ما فسر على انه سعي لتنفيذ اكثر واقعية (ستالين) أو ثورية (تروتسكي) للتعاليم الماركسية ـ اللينينية ·

وحين قتل عثمان ، اجتمع المهاجرون والانصار ، فيهم طلحة والزبيـر « فأتوا عليا فقالوا : يا ابا حسن هلم نبايعك فقال : لا حاجة لي في امركم ، انا معكم فمن اخترتم فقد رضيت به فاختاروا والله !! فقالوا : ما نختـــار غيرك ·· فاختلفوا اليه مرارا . ثم اتوه في آخر ذلك فقالوا له : انه لا يصلح الناس الا بامرة ، وقد طال الامر · فقال لهم : انكم قد اختلفتم الي ، واني قائل لكم قولا ان قبلتموه قبلت أمركم ، والا فلا حاجة لي فيه · قالوا : مـــا قلت من شيء قبلناه ان شاء الله · فصعد المنبر فاجتمع الناس اليه فقـال : اني قد كنت كارها لامركم فأبيتم الا أن اكون عليكم . الا واني ليس لي امـر دونكم ، الا أن مفاتيح مالكم معي . الا وانه ليس لي أن آخذ منه درهما دونكم رضيتم ؟ قالوا : نعم · قال : اللهم اشهد عليهم . ثم بايعهم على ذلك »·(٣٦) وفي رواية اخرى انه (رض) كان يهرب من الناس وهم يلحون عليه بقبول بيعتهم، حتى أنه دخل بستان بني عمر وابن مبذول وطلب أن يقفل عليه الباب » ·(٣٧)

وتتوالى الروايات عن موقف علي واخوانه من السلطة خلال الايام التي اعقبت مقتل عثمان . فتذكر كيف « أن الناس كانوا يلتمسون من يجيبهم الى القيام بالامر فلا يجدونه · يأتي المصريون عليا فيختبىء منهم ويلوذ بحيطان المدينة فاذا لقوه باعدهم وتبرأ منهم ومن مقالتهم مرة بعد مرة ·

ويطلب الكوفيون الزبير ، فلا يجدونه ، فأرسلوا اليه حيث هو رسلا ، فباعدهم وتبرأ من مقالتهم · ويطلب البصريون طلحة فاذا لقيهم باعدهم وتبرأ من مقالتهم مرة بعد مرة وكانوا مجتمعين على قتل عثمان مختلفين فيمن يهوون ، فلما لم يجدوا ممالئا ولا مجيبا قالوا : لا نوالي أحدا من هؤلاء الثلاثة ، فبعثوا الى سعد بن ابي وقاص وقالوا : انك من اهل الشورى . فرأينا فيك مجتمع فاقدم نبايعك . فبعث اليهم : اني وابن عمر خرجنا منها فلا حاجة لنا فيها على حال ، وتمثل :

لا تخلطن خبيثات بطيبة واخلع ثيابك منها وانج عريانا

ثم انهم آتوا ابن عمر فقالوا : انت ابن عمر فقم بهذا الامر ، فقال : ان لهذا الامر انتقاما ، والله لا اتعرض له فالتمسوا غيري »·(٣٨)

وعن الشعبي قال : « لما قتل عثمان اتى الناس عليا وهو في سوق المدينة وقالوا له : ابسط يديك نبايعك . قال : لا تعجلوا ، فان عمر كان رجلا مباركا وقد اوصى بها شورى فامهلوا يجتمع الناس ويتشاورون » فلما اجتمع لهم أهل المدينة قال لهم أهل مصر : انتم اهل الشورى وانتم تعقدون الامامة ، وامركم عابر على الامة ، فانظروا رجلا تنصبونه ونحن تبع لكم ، فقال الجمهور : علي بن ابي طالب نحن به راضون » ·(٣٩) أما محمد بن سيرين فيذكر كيف أن عليا جاء فقال لطلحة « ابسط يديك يا طلحة لابايعك ، فقال طلحة : أنت احق وانت امير المؤمنين فابسط يدك ، فبسط علي يده فبايعه»(٤٠)

وليس من المؤكد بأن رفض علي واصحابه قبول السلطة بعد مقتل عثمان هو تخوفهم من تهمة الاشتراك في الفتنة لان موقفهم من عثمان كان واضحا بينا لم يتعد المعارضة (السليمة) لبعض سياساته . وعلي ، الذي يعد أشدهم معارضة كان قد بعث ولديه الحسن والحسين للاسهام في الدفاع عن عثمان· أما طلحة والزبير فقد اشار الطبري في اكثر من موضع الى أن ما قيل عن تحريضهما على عثمان لم يعد رسائل زورت عليهما ، وقد قاما بكشف ذلك في اكثر من اجتماع (في ذي خشب وذي المروة والاحوص)·

وأما الخوف من تضييق الثائرين عليهم واخضاعهم لمشيئتهم ، فانه على أهميته ، لم يكن الدافع الوحيد ، ذلك أن رفض السلطة من قبل عدد من الصحابة سبق وأن مورس قبل الفتنة وبعدها ٠٠ هذا الى أن البيعة لم تكن مقتصرة على زعماء القبائل الثائرة ، بل انها كانت معروضة ـ كما رأينا ـ من قبل القطاع الاوسع الذي يضم فيمن يضم عددا من المهاجرين والانصار انفسهم (٤١)، وكانت بيعة هؤلاء ستمنح الخليفة الجديد مزيدا من الشرعية التي تجعله يتحرك من مركز القوة ولا ريب ٠

ونعرف ـ أخيرا ـ كيف أن عليا ، قبيل وفاته ، يرفض أن يعهد لاحد من ابنائه بالخلافة ، رغم الالحاح المتزايد عليه ، ويقول « بل اترككم كما ترككم رسول الله ، فلعل الله يجمعكم بعدي على خيركم ، كما جمعكم بعد نبيكم على خيركم » وقال ايضا : « لا آمركم ولا انهاكم انتم أبصر » ٠٠

هذه نماذج فحسب من مواقف كبار الصحابة من السلطة ٠٠ فماذا عن كيفية (استخدامهم) للسلطة نفسها ؟ هل ركبوها لتحقيق مطامحهم الخاصة واشباع نزواتهم الذاتية أم كانت وسيلة لتحقيق قدراتهم في خدمة الامة والعقيدة والسير بهما خطوات تاريخية الى الامام ؟ هل كانت مغنما وكسبا واثراء واستعلاء وتفردا وطغيانا ، ام كانت مغرما وخسرانا وجوعا وتواضعا ونصبا وارهاقا ؟

ان الحديث عن تداول السلطة يستلزم تحليل موقف الحكام ازاء جماهير امتهم بعد انتخابهم لانه لا يمكن الفصل بين الجانبين اذ أن الثاني هو امتداد للاول ٠٠

ولا اعتقد ان مجالا ضيقا كهذا يتيح التوسع ، بل مجرد الاستعراض السريع ، لمسألة ممارسة السلطة في عصر الراشدين ، ولكن بمجرد استقراء الوقائع التاريخية الغنية والكثيفة يمكن أن نجد الجواب واضحا لا يحتمل مناقشة أو لجاجا ٠٠ وسواء كانت القضية على مستوى الاستغلال المادى ، أو الابتزاز الادبي ، فاننا ـ في عصر الراشدين ـ نحظى بتجربة في التجرد على هذين المستويين يصعب علينا أن نجد لها مثيلا في تاريخ البشرية كله ٠

ان المحك ليس نظريات تقال ولكن ممارسات تنفذ في الواقع المبهظ الثقيل ٠٠ وحتى عثمان بن عفان الذي بالغت الروايات في تصوير استغلاله السيء

السلطة ، نجد قبالتها روايات اخرى تمثل تيارا مضادا تماما لموقف الرجل··
فعبدالله بن شداد ، احد شهود العيان ، على سبيل المثال ، يقول : كان عثمان بن عفان يخطب وعليه قميص مرقوع ثمنه اربعة دراهم أو خمسة · والحسن البصري ، شاهد عيان اخر يقول : كان عثمان ينام في المسجد ، ويقوم وآثار الحصى على جنبه ، فيقول الناس : هذا عثمان ، هذا أمير المؤمنين· ويقول : كان عثمان يطعم الناس طعام الامارة ويأكل الخل والزيت ·

وعثمان نفسه ، يرد على الاتهامات التي وجهت ضده فيقول أمام حشود الناس : « ·· وقالوا : اني احب أهل بيتي واعطيهم ، فأما حبي فانه لم يمل معهم على جور ، بل أحمل الحقوق عليهم ، وأما اعطاؤهم فاني ما اعطيهم من مالي ، ولا استحل أموال المسلمين لنفسي ، ولا لأحد من الناس · ولقد كنت اعطي العطية الكبيرة الرغيبة من صلب مالي آزمان رسول الله (ص) وابيبكر وعمر ، وأنا يومئذ شحيح حريص ، أفحين أتيت على اسنان اهل بيتي ، وفني عمري ، وودعت الذي لي في اهلي،قالوا ما قالوا ؟ واني ـ والله ـ ما حملت على مصر من الامصار فضلا فيجوز لمن قاله ، ولقد رددته عليهم وما قدم علي الا الاخماس ، ولا يحل لي منها شيء فولي المسلمون وضعها في اهلها دوني ، ولا يتلفق من مال الله بفلس،فما فوقه ، وما اتبلغ منه ، ما آكل الا من مالي·· ومالي من بعير راحلتين ، ومالي ثاغية ولا راغية واني قد وليت وانا اكثر العرب بعيرا وشاه ، فما لي اليوم شاة ولا بعير ، غير بعيرين لحجي ، أكذلك؟ قالوا : اللهم نعم ·· » (٤٢) ·

الا يدفعنا هذا التيار المضاد من الروايات المتواترة الى ان نتريث قليلا في حكمنا على طرائق تعامل الرجل مع السلطة ؟ الى ان نشك ـ على الاقل ـ في معطيات التيار الاول من خلال هذه المفارقة الحادة التي لا ريب وان وراءها اسبابا ! ! ·· التيار الذي صور لنا عثمان كما لو كان رجل اقطاع من طراز اول ، يلبس الحرير الناعم ويتحلى بالذهب ويأكل الطيب من الطعام، ويملك القرى والمزارع والضياع التي يعمل فيها آلاف العبيد وانه كان عند خازنه يوم قتل خمسون ومائة الف دينار ، وانه خلف خيلا وابلا كثيرة (٤٣)· تماما كما قيل عن الزبير بن العوام ، مثلا ، من انه خلف خمسين ألف دينار والف فرس والف عبد وألف أمة (٤٤) ·· ولكننا من خلال هذه الحشود

التي قيلت عن الرجل . نلتقي برواية يقدمها الطبري نفسه . وتكاد تضيع بين معطيات التيار الآخر . تقول : ان الزبير توفي وهو مدين ! !

مهما يكن من امر فان الخط العام للتعامل مع السلطة في عصر الراشدين كان يمثل اكثر المواقف نبلا وانسانية في التاريخ ..

وعلى ضوء هذا كله يمكن ان نفهم عبارة ابي بكر الموجهة الى عبدالرحمن ابن عوف « فكلكم ورم انفه من ذلك يريد ان يكون الامر له » .. الا يجوز ان تكون مما يقال في تأنيب رجل ابدى بعض التردد في اختيار عمر خوفا من شدته البالغة ، وابو بكر يعاني من المرض المهلك ، ولا يدري في اية لحظة سيحتوشه الموت ؟ والدولة الاسلامية في لحظات صراع مصيري مع خصومها في الشرق والغرب ؟ الا يجوز ان تكون العبارة نفسها قد دست على الراوية بايدي الرواة والاخباريين التي صاغت تاريخنا المبكر هذا بعد اكثر من قرن على تشكله . وفي عصر طغت فيه المذهبيات والأهواء ؟ وهي المعطيات التي يحذر الطبري نفسه ، في مقدمة كتابه ، من التسليم المطلق بها ؟

اننا لا نريد ان نحمل الخبر اكثر مما يطيق . ولا ان نستخدم اسلوب التشكيك السهل والنفي الكيفي للروايات .. ولكننا بمضينا خطوات اخرى في البحث الذي بين ايدينا فاننا سنقع على ما يشكل تناقضا اساسيا مع العبارة آنفة الذكر حيث يقول الكاتب « يظهر من استقراء النصوص التي أوردها الطبري ان عمر بن الخطاب كان ميالا للعهد بمنصب الخلافة الى عبد الرحمن بن عوف ، دون غيره . ولكن زهد عبد الرحمن في هذا المنصب ، على ما يظهر . هو الذي جعل عمر يعهد الى الستة بهذا الامر ، ويوصي بترجيح الجانب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف في حالة الانقسام » (٤٥) .

وها هنا يمكن للقاريء ان يضع يده على تناقض آخر لا يقل اهمية ، وهي انه اذا كان ابن عوف على رأس المعارضين لترشيح عمر للخلافة ، لأنه كان يريدها لنفسه ! ! اما كان يتوجب على عمر ان يستبعده من ذهنه كلية ، كمرشح للخلافة من بعده . بل ان يدرجه في الستة الشوري مرجحا اياه بشكل خاص ، بله ان يسعى ـ قبل هذا كله ـ الى اقناعه بتولي المنصب الخطير ؟

ثم ، اذا ما تابعنا منطق الكاتب الذي يقود الى ان أحد اسباب اختيار ابي بكر لعمر ان الاخير اعانه على الوصول الى الخلافة ، فانه يتوجب ـ

والحال هذه ـ أن يكون ابن عوف اخر من يفكر عمر بترشيحه لمنصب الخلافة ·· هذا اذا سلمنا برواية الكاتب نفسه من ان ابن عوف كان على رأس المعارضة وأنه كان يريدها لنفسه ··

(٢)

في الحديث عن (مبايعة عثمان) ترد هذه المقولة « ·· كان من اسباب تقدم بني أمية على بني هاشم تمرسهم بشؤون الحكم والسياسة منذ الجاهلية ، اضافة الى غناهم ونشاطهم في حقل التجارة مما ساعدهم على توثيق صلاتهم بالناس واحتلالهم مواقع مؤثرة في المجتمع ·· فلا غرابة أن وجدنا أغلبية المرشحين لمنصب الخلافة ينحازون الى عثمان مرشح بني أمية للخلافة ، ويتخلون عن علي مرشح بني هاشم » ثم ما يلبث أن ينقل رواية الطبري عن تشكك علي في أن علاقات المصاهرة ستلعب دورها ضده ·

ترى ·· أكان انتخاب عثمان ثمرة محتومة للصراع بين الامويين والهاشميين ، ولعلاقات المصاهرة بين اغلبية أهل الشورى ؟

ان عبد الرحمن بن عوف يقع ها هنا ، مرة اخرى ، ضحية للسيل المتناقض من الروايات ·· ليس هذا فحسب ، بل يضحى كذلك بالقيم الاسلامية والتقاليد العربية ·· وكأن لم يكن لها وزن في عملية الانتخاب هذه ·

ومرة اخرى ، لا نريد ان نسعى الى ممارسة خطيئة النفي الكيفي للروايات ، ولكن طرح وجهات النظر المتباينة يعد (عملية) ضرورية في البحث التاريخي ، لئلا نقع في اسر النظرة أحادية الجانب للوقائع والاحداث ·· مرة اخرى نجد انفسنا ملزمين بأن ندور حول هذه الواقعة من زوايا اخرى لكي نقترب ـ اكثر ـ من الحقيقة ··ثم ان الاستسلام التقليدي للروايات القديمة يقودنا الى نفس الخطأ الذي يقودنا اليه طريق النقد الاعتباطي والنفي الكيفي ·· إنها ازمة (منهجية) حقا ، وعلينا ان نكون حذرين قدر الامكان باتخاذ موقف اكثر شمولا وتوازنا ، ونظرة نقدية اكثر دقة ·· من اجل الا نتحرك في ابحاثنا على حساب الحقيقة التاريخية نفسها ، ونحن نعتقد اننا نخدمها ونكشف عنها ··

ولنتمعن في هذه الرواية التي يقدمها الطبري نفسه « لما كانت الليلة الثالثة ، قال عبدالرحمن بن عوف : يا مسور · قلت : لبيك ، قال : انك لنائم ، والله ما اكتحلت بغماض منذ ثلاث اذهب فادع لي عليا وعثمان · قلت : يا خال بايهما آبدأ ؟ قال : أيهما شئت ، فخرجت فأتيت عليا وكان هواى فيه !! فقلت : أجب خالي ·· فدخلنا جميعا على خالي (عبدالرحمن) وهو في القبلة قائم يصلي فانصرف لما رآنا · ثم التفت الى علي وعثمان وقال : اني قد سألت عنكما وعن غيركما فلم أجد الناس يعدلون بكما · هل أنت يا علي مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل ابي بكر وعمر ؟ فقال : اللهم لا ، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي ، فالتفت الى عثمان (بالسؤال نفسه) فقال : اللهم نعم · فاشار بيده الى كتفيه وقال : اذا شئتما · فنهضنا حتى دخلنا المسجد ، وصاح صائح : الصلاة جامعة · قال عثمان : فتأخرت والله حياء لما رأيت من اسراعه الى علي فكنت في آخر المسجد · وخرج عبد الرحمن وعليه عمامته التي عمه بها رسول الله (ص) ، متقلدا سيفه ، حتى ركب المنبر فوقف وقوفا طويلا ثم دعا بما لم يسمعه الناس · ثم تكلم فقال : ايها الناس اني قد سألتكم سرا وجهرا عن امامكم فلم أجدكم تعدلون باحد هذين الرجلين ، اما علي واما عثمان ، (ثم عرض عليهما السؤال نفسه فاجاباه بنفس الجواب) فوضع يده بيد عثمان وقال : اللهم اسمع واشهد ، اللهم اني قد جعلت ما في رقبتي من ذاك في رقبة عثمان · وازدحم الناس يبايعون عثمان حتى غشوه عن المنبر » (٤٦) ·

فعبد الرحمن ـ اذن ـ الذي اعطى رفاقه موثقا من الله الا يألوا جهدا في اختيار الرجل الذي ترتضيه الامة ، بذل جهدا متواصلا ثلاث ايام بلياليها لم يذق خلالها طعم النوم ، وراح يسال الناس ، سرا وجهرا ، للاطلاع على وجهات نظرهم فيمن يحبون ان يلي خلافتهم · وتمركزت آراء الناس في اثنين منهم عثمان وعلي ·· ولم يكن بمقدور عبد الرحمن حتى اللحظات الاخيرة للانتخاب ان يرجح احدهما على الاخر ، حتى ان ابن اخته وهو يسأله : بايهما ابدا فادعوه اليك ، يجيبه : ايهما شئت ، لانه لم يكن في ذهنه اي تفضيل او ترجيح مسبق ·· بل اكثر من هذا ، انه اذ يبدأ بعلي فيوجه اليه السؤال الحاسم يظن عثمان ان الاختيار وقع عليه فيتأخر حياء لما رأى من

اسراعه الى علي ، فيقبع في اخر المسجد ، وبعد أن يتلقى عبد الرحمن جواب الرجلين يقوم بحركة اخرى تدل على حيرته فيشير بيده الى كتفيه ويقول : اذا شئتما ٠٠ ويزدحم الناس في المسجد ، فالأمر مكشوف امام جماهير الناس ، وهو ليس مؤامرة سرية تدور في الخفاء ، ومن وراء الظهور ٠٠ وحاشا لعبد الرحمن ان ينكث عهده لله ولاخوانه فيتواطأ مع التيار الاقوى ٠٠ تيار بني أمية على حساب بني هاشم ٠٠ ان الرجل انتمى الى الدعوة في أيام اضطهادها ومطاردتها وتغريبها ، وكان متميزا في قومه ، زعيما بينهم ، وكان بمقدوره يومها أن ينحاز الى التيار الاقوى لتطمين مصالحه والاتكاء علـى سند اكثر قوة ومتانة لضمان مستقبله ٠ وكان اخر ما يمكن حدوثه بالنسبـة (لرجل المصالح) يومها ، أن يضع يده بيد رسول الله (ص) ، الوحيد المطارد ، المضطهد ، المتعرض واصحابه كل يوم للقتل والخوف والاذى ٠٠ أفيمكن لعبد الرحمن ، وهو الذي رفض السلطة في أعلى قممها ، أن يتحـرك في اخريات ايامه لتحقيق مصالحه ، وضمان مستقبله بالانحياز الى الجـانب الاقوى ؟ وأن يضرب عرض الحائط العهد الذي أعلنه أمام الله وأمام رفاقه ، عندما قال : « لكم على ميثاق الله أن لا أخص ذا رحم لرحمه ، ولا الو المسلمين » ؟ !

ثم ٠٠ لو حدث وأن وقع هذا كله (فعلا) ، اكان سائر المسلميـن سيسكتون على هذا التحيز المكشوف ؟ اكانوا سيزدحمون لمبايعة عثمـان حتى « يغشوه عن المنبر ، ويضطروه الى الجلوس اضطرارا ؟ وهم الجيـل الذي عايش خلافة عمر وتعلم كيف يقول لا في اللحظة المناسبة ، لان الخليفة السابق أعلمه أن لا خير فيه ان لم يقلها ولا خير في حكامه ان لمْ يسمعوهـا منه ؟ ثم ان عليا نفسه ، كما يتضح من خلال الروايات التي يعتمدها الباحث نقلا عن (الطبرى) يسأل عن أي الرجال يفضل لو تجاوزه الاختيار فيقـول عثمـان ٠٠ ويقول المقداد في حـوار مـع عبدالرحمن « ٠٠ أما والله لقـد تركتـه ـ أي عـلي ـ من الذين يقضون بالحـق وبه يعـدلون ٠ فقـال : يا مقداد والله لقد اجتهدت للمسلمين ٠ قال : ان كنت أردت بذلك الله فأثابك الله ثواب المحسنين ٠ » (٤٧)

ان معطيات اخباريينا ، واكثرهم معروف بضعفه ، تميل لان تقــــدم صورة أبعد عن روح العصر لانها لم تتشكل في العصر نفسه ، وانما بعـــد عشرات العقود ، في عصر المذهبيات والاهواء والطغيان ٠٠ صورة تبدو فيها العملية الانتخابية كما لو كانت تآمرا مكشـــوفا حينا ، مغطى حينـــا آخـــر ٠٠ ذهب علي ضحيته . لا لشيء الا لانه ينتمي الى بني هاشم خصـــوم بني امية الاقوياء ٠٠ وكان لم يكن هناك بين جماهير الناس وقياداتهم غيـــر بني أمية وبني هاشم ٠٠ من يكشف ــ على الاقل ــ أبعاد اللعبة الموهومة ٠٠

أن الرجل الذي أخذ على عاتقه مهمة الاختيار يعتمد ، وفق اجتهاده ، بعد اذ تعادلت كفتا الميزان ، مقياسا للترجيح المحتوم حيث أشرفت الايـــام الثلاثة المحدودة على الانتهاء ، وحيث بدت تلوح في الافق القريب تحذيرات ابن الخطاب وتهديداته المتوعدة في الوقت نفسه وحيث الدولة الاسلاميـــة الناشئة تتعرض للتو لأخطر المؤامرات التي يدبرها خصومها في بيزنطـــة وفارس ، فيسأل المرشحين عن مدى التزامهما بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين من بعده ٠٠ فيعلن أولهما أنه سيلتزم كتـــاب الله وسنـــة رسوله ، ويجتهد بعدهما رأيه . وهو مصيب كرم الله وجهه ويعلن ثانيهما أنه سيلتـــزم سيرة الشيخين كذلك ٠٠ وهو مصيب ــ ايضا ــ رضي الله عنه ٠٠ وجماهير المسلمين لم تنس بعد ماذا حققته لها سيرة الشخيين من قضاء عـــلى ثـــورة الارتداد المضادة ، وتعزيز لدولة الإسلام على مستوى العالم ، واستجابـــة للتحديات الحضارية التي فرضت نفسها فرضا ٠٠ وان عبد الرحمن يجد ــ وفق هذا المنظور ــ أن الكفة قد رجحت لعثمان وان المحنة الصعبة قد بـــدأت تنفرج ، فيقرر اختيار عثمان ، رغم أن عليا في موقفه ذاك لم يكن يقل اخلاصا لتراث الاسلام الذي صنعه الشيخان ، ان لم يفق عثمان في ذلك ، لانه كـــان من أبرز صناعه ٠٠ ولكنها ضرورات الاجتهاد ٠٠ والمسألة ــ بعد ــ ليست موازنة أو تفضيلا بين الرجلين رضي الله عنهما ٠

• وقدم طلحة في اليوم الذي بويع فيه عثمان ــ وكان غائبا ــ فقيـــل له : بايع عثمان ، فقال : اكل قريش راض ؟ قال : نعم ٠ فاتى عثمان فقال لـــه عثمان : أنت على رأس امرك ، ان أبيت رددتها ! ! قال : أتردها ؟ قال :

نعم · قال : اكل الناس بايعوك ؟ قال : نعم · قال : قد رضيت ، لا أرغب عما قد اجمعوا عليه ! ! وبايعه » (٤٨) · وفي هذه الرواية ذات الدلالة ، والتي يوردها الباحث نقلا عن الطبري ، تأكيد آخر على الروح الشورية والاجماع اللذين سادا عملية الانتخاب بعيدا عن اجواء التآمر والتحيز وضرورات القربى والمصاهرات ! !

وقضية القربى والمصاهرات هذه مسألة عجيبة حقا ·· اتكأ عليها من اتكأ من مؤرخينا المعاصرين ، واتكأ عليها رواة الطبري نفسه وهم يفسرون اسباب قفزة عثمان الى السلطة ! ! وتحول تجربة الشورى الى « صهري وحماي » (٤٩) ·

لو كان لصلات القربى والمصاهرة ثقل كبير في مسألة الانتخاب ، أما كان يجدر بعمر أن يعهد بالخلافة لحميه علي ، ومن من المسلمين سيعترض وقد عرفوا اخلاص الرجلين وتفانيهما في خدمة العقيدة الجديدة : الصهر والحمي ؟ ! لقد كانت ام كلثوم ابنة علي زوجا لعمر وولدت لـه زيد او رقية، وبعد مقتل عمر تزوجها ــ كما هو معروف ــ ابن عمها محمد بن جعفر ·· وعلى ذكر صلات القربى هذه فان كتب الانساب والطبقات كأنساب الاشراف للبلاذري والطبقات الكبرى لابن سعد . تتضمن الكثير من نماذج الالتحام هذه بين الصحابة وابنائهم ، بغض النظر عن البطون التي ينتمي اليها المتصاهرون، ودون أن يكون لذلك تأثير يذكر في مجرى الاحداث العامة ·· ليس هذا فحسب بل اننا نجد الصحابة وابناءهم يتيمنون بتسمية ابنائهم باسماء رفاقهم في العقيدة ، اولئك الذين قال عنهم الاخباريون انهم كانوا يتآمرون بعضهم ضد بعض ويأكل بعضهم بعضا ! !

عبدالله بن جعفر بن ابي طالب سمى احد بنيه باسم ابي بكر ، وعمر بن ابي طالب كان من نسله عيسى ابن عبد الله الذي اشتهر باسم المبارك العلوي وكان يكنى ابا بكر ، والحسن بن علي بن ابي طالب سمى أحد بنيه باسم ابي بكر والاخر عمر والثالث طلحة ، وزين العابدين بن علي بن الحسين سمى احد بنيه باسم عمر ، ولعمر هذا ذرية كثيرة فيهم العلماء والشعراء ·· ولما توفيت فاطمة (رضى) تزوج علي بعدها امامه بنت ابي العاص بن عبد شمس ·· وعلي نفسه سمى ابناءه الثلاثة بعد الحسن والحسين ومحمد بن

الحنفية باسماء رفاقه السابقين ، ابي بكر وعمر وعثمان ٠٠الخ ٠٠ الخ (٥٠)، فأين هذا مما قيل عن صراع لا يرحم بين البطون والافخاذ ، امتدت تـارة لكي تلتهم قدسية الخلافة وشرف الانتخاب ؟ !

ان الخلفاء الاربع انتخبوا دون ان يسعى احدهم ـ كما رأينا ـ لاستغلال السلطة من اجل مدها الى اقربائه واصهاره ٠٠ انه خط متميز يغطي جل عصر الراشدين ، ولا يمكن للصحابة الكبار الذين توفي الرسول وهو عنهم راض أن يبيعوا رضا الرسول ويتنازلوا عن ماضيهم الحافل بالمتاعب مـن أجـل هوى صهر أو قريب ٠٠ وان عبد الرحمن بن عوف ، بعد ان يتنازل عـن حقه في الخلافة يأخذ على نفسه ميثاق الله الا يخص ذا رحم لرحمه ولا يألو المسلمين ٠٠ وكان عمر من قبل ـ كما اشار الباحث ـ قد تمنى ان تكون الخلافة لعبد الرحمن نفسه لولا أن الاخير كان زاهدا فيها ٠٠ وما كان لفراسة عمر أن تخيب في صدق الرجال ! !

والتقاليد العربية الاصيلة ، التي اشار اليها الباحث فـي اكثر مـن موضع ، الا يجوز ان تكون قد لعبت دورها هنا في تهافت الناس على انتخاب عثمان الاكثر تقدما في العمر ، والذي لم تكن تعوزه التجارب ، بعيدا عـن مؤشرات القربى ٠٠ فليس الناس كلهم ـ كما قلنا ـ بني أمية أو بني العاص ٠

وثمة اشارة صغيرة نلتقي بها في الرواية التي أوردناها قبل قليل ، لكنها تحمل دلالتها ولا ريب في هذا المجال ٠٠ ان عبد الرحمن بن عوف يطلب من ابن اخته المسور بن مخرمة أن يدعو له عليا وعثمان ، فيسأله : يا خال ، بايهما ابدأ ؟ فيجيبه : ايهما شئت ٠ يقول المسور : فخرجت فأتيت عليا وكان هواي فيه ! !

وكان احرى به ، وفق منطق اولئك الاخباريين ، أن يكون هواه فـي عثمان لان خاله صهره ، ولأنه يقوم بمهمة تمس عملية الانتخاب من قريب ! !

(٤)

تحت موضوع (مقتل عثمان ومبايعة علي بالخلافة) نقرأ هذه الرواية نقلا عن البلاذري (٥١) : « لما ولي عثمان عاش اثنتي عشرة سنة أميرا ،

فمكث ست سنين لا ينقم الناس عليه شيئا ، وانه لاحب الى قريش من عمر ، لشدة عمر ولين عثمان لهم ورفقه بهم ٠ ثم توانى في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأهملهم ، وكتب لمروان بن الحكم بخمس افريقية وأعطى لاقاربه المال ، وتأول في ذلك الصلة التي أمر الله بها ٠ واتخذ الاموال واستسلف من بيت المال مالا ٠٠ » ٠

ويفهم القارىء بالمقابل أن معظم العمال الذين عينهم عثمان كانوا من أقربائه الامويين ٠٠ فلنرجع اذن الى القائمة الادارية التي يقدمها الطبري عن عمال عثمان في سنة ٣٥ هـ ، أي في السنة التي قتل فيها ، وهي سنة تحمل دلالتها لانها تشير الى رغبة عثمان في التغيير الاداري وكسر الاحتكار الاموي أو الاصرار عليه ٠٠ والجواب يكمن في القائمة نفسها ٠٠

« على مكة عبد الله بن الحضرمي وعلى الطائف القاسم بن ربيعة الثقفي وعلى صنعاء يعلى بن منية وعلى الجند عبد الله بن ربيعة وعلى البصرة عبد الله بن عامر بن كريز . خرج منها فلم يول عليها عثمان أحدا ، وعلى الكوفة سعيد بن العاص ، خرج منها فلم يترك يدخلها ، وعلى مصر عبد الله بن سعد بن ابي سرح . قدم على عثمان وغلب محمد بن ابي حذيفة عليها ، وكان عبد الله بن سعد استخلف على مصر السائب بن هاشم بن عمرو العامري فأخرجه محمد بن ابي حذيفة ، وعلى الشام معاوية بن ابي سفيان وعامل معاوية على حمص عبد الرحمن بن خالد بن الوليد وعلى قنسرين حبيب بن مسلمة ، وعلى الاردن أبو الاعور بن سفيان ، وعلى فلسطين علقمة بن حكيم الكناني . وعلى البحر عبد الله بن قيس الفزاري ، وعلى القضاء أبو الدرداء ، وعلى صلاة الكوفة أبو موسى (الاشعري) وعلى خراج السواد جابر بن فلان المزني وسماك الانصاري ، وعلى حرب الكوفة القعقاع بن عمرو ، وعلى قرقيسياء جرير بن عبد الله ، وعلى أذربيجان الاشعث بن قيس وعلى حلوان عتيبة بن الفهاس وعلى ماه مالك بن حبيب وعلى همذان النسير وعلى الري سعيد بن قيس وعلى أصبهان السائب بن الاقرع وعلى ماسبذان حبيش وعلى بيت المال عقبة بن عمرو ، وكان على قضاء عثمان يومئذ زيد بن ثابت » ٠ (٥٢)

وإقطاعات عثمان . كما أنها شملت بني أمية وكبار زعماء قريش من

الصحابة بما فيهم علي ، فانها امتدت ـ كمـــا يحدثنا أبو يوسف والطبري ـ لكي تشمل رجالا آخرين كخباب بن الأرت وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وسعيد بن مالك وابن هبمار وسويد بن عقلة وغيرهم • (٥٣)

وما يقال عن هذا يمكن أن يقال عن قضية خمس الأموال التي منحها عثمان لمروان بن الحكم في اعقاب غزوه افريقية •• ان عثمان نفسه يجيبنـا على ذلك في لقاء مع جمهور من مسلمي المدينة يدافع فيه عن سياساته ويرد على التهم التي وجهت ضده •• يقول « •• قالوا اني أعطيت ابن ابي سرح ما أفاء الله عليه ، واني نفلته خمس ما أفاء الله عليه من الخمس ، فكـان مائة ألف ، وقد أنفذ مثل ذلك ابو بكر وعمر (رض) ، فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فرددته عليهم . وليس ذاك لهم . اكذاك ؟ قالوا : نعم » • (٥٤)

عثمان ـ اذن ـ استجاب للمعارضة ورد المبلغ وحسم الموقف ، فليس لنا أن نعيده الى ما كان عليه قبل الحسم ! !

ثم نقرأ العبارة التالية « نلاحظ أنه حين توجه الثائرون على عثمان من المصريين والذين كان عددهم في حدود الـ (٥٠٠) شخصا مع من يؤازرهم من أهل الكوفة والبصرة الى المدينة ، لم يلقوا مقاومة تذكر ، حتى تم لهم قتل عثمان والسيطرة على المدينة . وربما كان من الغريب أن نشير الى أن الدولة التي قضت على الامبراطورية الساسانية ودمرت الامبراطورية البيزنطية ، لم يكن لرئيسها حرس خاص يتولى حمايته والدفاع عنه وقت الملمات •• » •

ومسألة ذهاب عثمان بن عفان لمصرعه دون أن تكون هناك قوة تقف الى جانبه أو حرس يدافع عنه ضد الثائرين ، من الاخطاء العديدة التي شاعت على ألسنة المؤرخين المعاصرين . وهي توحي في الوقت نفسه ـ أن أهل المدينة نفسها وطلائعها من المهاجرين والانصار قـــد انضموا بصمت الى صفوف الثوار ، أو أنهم على أحسن الاحوال وقفوا ساكتين يشاهدون مأساة خليفتهم وهو يساق الى الموت •

الا أن الواقع شيء غير هذا تماما •• لقد وقف زعماء المدينة وطلائعها من المهاجرين والانصار وابنائهم الى جانب الخليفة طيلة أيام محنته ، وأرادوا مرارا أن يشهروا السلاح بوجه المحاصرين ويخرجوهم من المدينة اخراجا •• وثمة عروض أخرى للدفاع جاءته من الاقاليم ولكنه (رض) رفضها جميعا ،

ذلك أنه ما كان مستعدا أن تسفك قطرة من دماء المسلمين ·· ان هذه القطرة التي سيأمر باراقتهـــا تحمل دلالتها السلبية علــى المستويين الانساني والتاريخي والتي حذر الخليفة منها أكثر من مرة ·· على المستوى الاول لا يريد الخليفة أن يكون قاتلا ، فقد تكون وجهة نظر قادة الثائرين أو قواعدهم مصيبة ! ! وعلى المستوى الثاني لا يريد أن يكون أول من خالف عن أمر رسول الله (ص) بسفك دماء أمته ·

فلماذا لم يتنازل الخليفة ـ اذن ـ عن منصبه ويتجاوز وضع نفسه في هذه المعادلة الصعبة ؟

لقد طرح عليه هذا الموقف أكثر من مرة وكان جوابــه دائما أنه ليس مستعدا أن يعطي الاشارة الاولى لكل من يريد أن يطيح بالخليفة المنتخب لهوى يهواه أو وجهة نظر يرتأيها في مجتمع لا تزال تيارات القبلية ومناوأة السلطة المركزية تعمل عملها فيه ، ولا تــزال القوى المضادة في الخــارج ، تتحفز للانقضاض عليه ·· وهو مــن ثم في أمس الحاجة الى استقــرار السلطة وديمومتها لا الى قلقها وتغيرها ·· ولعل هذا هو الذي يفسر لنا لماذا كان **الخلفاء الراشدون** ينتخبون مدى الحياة ، رغم أنه لا توجد في كتاب الله وسنة رسوله اية اشارة الى المدى الزمني الذي يتوجب علــى الخليفة أن يمارس السلطة في اطاره ·

وما دام عثمان قد أعلن عن استعداده للحوار ، كما يروي لنا الطبري وغير الطبري في اكثر من موضع ، ما دام قد قالها لجماهير الثائرين بصراحة « ان رأيتم في كتاب الله أن تضعوا رجلي في قيود فضعوها » ·· وما دام قد أجرى (فعلا) الكثير من التغييرات التي أرادها الثائرون وكان قد هيأ نفسه لتنفيذ المزيد منها (كما يبدو على سبيل المثال من القائمــة الادارية التي عرضناها آنفا) فليس ثمة داع للعنف من قبل أي من الطرفين المتخاصمين : الحاكم والمحكوم ·· ان صراع الآراء هو الــذي يجب أن يحتل الساحــة لا صراع الخناجر والسكاكين ·

وما دام الخليفة قد وضع نفسه ـ اذن ـ ازاء هذه المعادلة الصعبة : لن أتنازل عن الخلافة ولن أسفك قطرة دم ·· فان النتيجة ستكون معروفة سلفا ، وقاطعة كالسكين : ان الرجل سيقتل ، ما في ذلك شك ! !

ولنرجع الى مسالة الدفاع عن عثمان ٠٠ لقـــد ثبت ـ كما يقـــول ابن العربي ـ أن عبد الله بن الزبير قال لعثمان « انا معك فـــي الدار عصابة مستبصرة ينصر الله بأقل منهم فائذن لنا ٠ فقال : اذكر الله رجلا اراق لي دمه » ٠ (٥٥)

وقال عبد الله بن عامر بن ربيعة : كنت مع عثمان في الدار فقال : اعزم على كل من رأى ان لي سمعا وطاعة الا كف يده وسلاحه فان افضلكم غناء من كف يده وسلاحه . ثم قال : قم يا ابن عمر ـ وعلى ابن عمر سيفه متقلدا ـ فاخبر به الناس . فخرج ابن عمر والحسن بن علي ٠٠ » ٠ (٥٦)

وثبت ان الحسن والحسين وابن عمر وابن الزبير ٠٠ دخلوا دار عثمان وهم شاكي السلاح فقال عثمان أعـــزم عليكم لما رجعتم فوضعتم أسلحتكم ولزمتم بيوتكم ٠ (٥٧)

وقبل أن تبلغ الامور مبلغها عرض عليه معاوية أن يرسل اليه قوة من جند الشام تكون رهن اشارته فابى أن يضيق علـــى أهل دار الهجرة بجند يساكنهم ٠ (٥٨) وذكر ابن كثير ان عثمان قال للذين عنده في الدار مـن المهاجرين والانصار ، وكانوا قريبا من سبعمائة . ولو تركهم لمنعوه « أقسم على من لي عليه حق أن يكف يده وأن ينطلق الى منزله ٠ (٥٩) وقال لرقيقه : « من أغمد سيفه فهو حر فبرد القتال من داخل وحمي من خارج » ٠ وجـاء زيد بن ثابت الانصاري فقال له : « هؤلاء الانصار بالباب يقولون : ان شئت كنا أنصارا لله مرتين . قال عثمان : لا حاجة لي في ذلك . كفوا » ٠ (٦١)

ويروي البلاذري كيف ان بني عمرو بن عوف ـ أولى كتل الانصار اسلامـا واشدهم قوة ـ عرضوا على الخليفة المساعدة وأنه وافق ـ أخيرا ـ على معاونتهم ولكن دونما دفعهم لقتال ٠٠ (٦٢) وقال سليط الانصاري « نهانا عثمان عن قتالهم . فلو اذن لنا لضربناهم حتى نخرجهم عن أقطارها (أي المدينة) ٠٠ » ٠ (٦٣)

ولو أراد عثمان . يقول ابن العـــربي . « لكان مستنصرا بالصحابة ولنصروه في لحظة . وانمـــا جاء القوم مستجيـــرين متظلمين فوعظهم فاستشاطوا فاراد الصحابة الّهم (اي دفعهم بالسلاح) فاوعز اليهم عثمان ألا يقاتل أحد بسببه ابدا . فاستسلم فاسلموه برضاه » . ويتساءل ابن العربي

« هي مسألة من الفقه كبيرة : هل يجوز للرجل أن يستسلم أم يجب عليه أن يدافع عن نفسه ؟ واذا استسلم وجرم على أحد أن يدافع عنه . بالقتل ، هل يجوز لغيره ان يدافع عنه ولا يلتفت الى رضاه ؟ » ويجيب على السؤال بكلمات « اختلف العلماء فيها » ... (٦٤) ذلك أن الرجل يكتب تاريخا ولا يدون فقها ! !

★ ★ ★

ومرة أخرى . فان معاينة الحدث التاريخي من زوايا نظـــر متعددة ، وعرض التيارات المتضادة من الروايات فـــي تحليل الواقعة التاريخية ، لا يلغي تركيبها ويمسه باشارة سحرية فيغير مكوناته ومساحاته . وانما يحدث ، ـ اذا صح التعبير ـ تخفيفا في اللون ، ويمنح القارىء درجات (تونات) لونية أكثر موضوعية وشبها بالوقائع نفسها .

---

(١) تاريخ الرسل والملوك ٤/١٨٢٠ . ١٨٢٥ (طبعة بريل ـ تصوير بيروت) .

(٢) الطبري : تاريخ ٢/٢٠٧ . طبعة دار المعارف بمصر ، تحقيق ابي الفضل ابراهيم (وسيكون جل اعتمادنا على هذه الطبعة . وفي الحالات القليلة التي ستعتمد فيها الطبعة الاخرى فسيشار الى ذلك).

(٣) نفسه .

(٤) المصدر السابق ٢/٢٠٩ .

(٥) نفسه .

(٦) ابن كثير : البداية والنهاية ٥/٢٤٩.

(٧) نفسه .

(٨) الطبري : تاريخ ٤/٢٢٦ .

(٩) المصدر السابق ٤/٤٢٩ .

(١٠) المصدر السابق ٤/٤٣٥.

(١١) انظر بالتفصيل : محب الدين الخطيب : حملة رسالة الاسلام الأولون ص ١١ ـ ١٢ (دار الكتاب العربي ـ القاهرة) ٠

(١٢) المحب الطبري : الرياض النضرة ١/١٨٧ ٠

(١٣) المصدر السابق ١/٧٥ ـ ٧٦ ٠

(١٤) المصدر السابق ١/١١٤٠

(١٥) المصدر السابق ١/١٢١ ٠

(١٦) لمزيد من التفصيل انظر المصدر السابق ١/١٨٧ ـ ١٨٨٠

(١٧) الطبري : تاريخ ٢/٢٠٧٠

(١٨) ٤/٢٠٩ ـ ٢١٠ ٠

(١٩) ابو بكر بن العربي : العواصم من القواصم . هامش ١ ص ٤٨ (تحقيق محب الدين الخطيب)٠

(٢٠) ٢/٢٣٠ ٠

(٢١) صحيح البخاري ٤/٤٢ ٠

(٢٢) الطبري : تاريخ ٢/٢٢٥ ٠

(٢٣) المحب الطبري : الرياض النضرة ١/٥٩٠

(٢٤) الطبري : تاريخ ٢/٤٢٨ ٠

(٢٥) المصدر السابق ٢/٤٣٣ ٠

(٢٦) المصدر السابق ٢/٤٣٠ ٠

(٢٧) المصدر السابق ٢/٤٢٨٠

(٢٨) المصدر السابق ٢/٤٣٠ ٠

(٢٩) المصدر السابق ٢/٤٢٨ ٠

(٣٠) المصدر السابق ٤/٢٢٨٠

(٣١) المصدر السابق ٢/٢٠٦ ٠

(٣٢) المصدر السابق ٤/٢٣١ ٠

(٣٣) المصدر السابق ٤/٢٣٢ ٠

(٣٤) المصدر السابق ٤/٢٣٧٠

(٣٥) المصدر السابق ٤/٢٣٦٠

(٣٦) المصدر السابق ٤/٤٢٧ ـ ٤٢٨ ٠

(٣٧) المصدر السابق ٤/٤٢٨ ٠

(٣٨) المصدر السابق ٤/٤٣٢ ٠

(٣٩) المصدر السابق ٤/٤٣٢ ـ ٤٣٤٠

(٤٠) المصدر السابق ٤/٤٣٤٠

(٤١) انظر مثلا : المصدر السابق ٤/٤٢٩ ٠

(٤٢) المصدر السابق ٤/٢٤٧ ـ ٢٤٨٠

(٤٣) عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسى للدولة العربية ٢/٢٥٤٠

(٤٤) نفسه ٠

(٤٥) انظر : الطبري : تاريخ ٥/٢٧٢٤ ـ ٢٧٢٥ (طبعة بريل) ٠

(٤٦) المصدر السابق ٤/٢٣٨٠

(٤٧) المصدر السابق ٤/٢٣٣٠

(٤٨) المصدر السابق ٥/٢٧٨٧ (طبعة بريل) ٠

(٤٩) انظر رواية الطبري التي يعتمدها الباحث في هذا الصدد ٥/٢٧٨٠ (طبعة بريل)٠

(٥٠) انظر بالتفصيل : محب الدين الخطيب : حملة رسالة الاسلام الاولون ، ص ٩ ـ ١٠

(٥١) أنساب الاشراف ٥/٢٥ (طبعة القدس)٠

(٥٢) الطبري ٦/٣٠٥٧ ـ ٣٠٥٨ (طبعة بريل) ٠

(٥٣) فتحي عثمان : أضواء على تجربة ص ٢٠٦ ٠

(٥٤) الطبري : تاريخ ٤/٢٤٧ ـ ٢٤٨ ٠

(٥٥) العواصم من القواصم ص ١٤٠٠

(٥٦) المصدر السابق ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ، ١٤١ ٠

(٥٧) المصدر السابق ص ١٣٤ ، ١٤١٠

(٥٨) المصدر السابق ، ص ١٣٢ هامش ١ ٠

(٥٩) البداية والنهاية ٧/١٨١ ٠

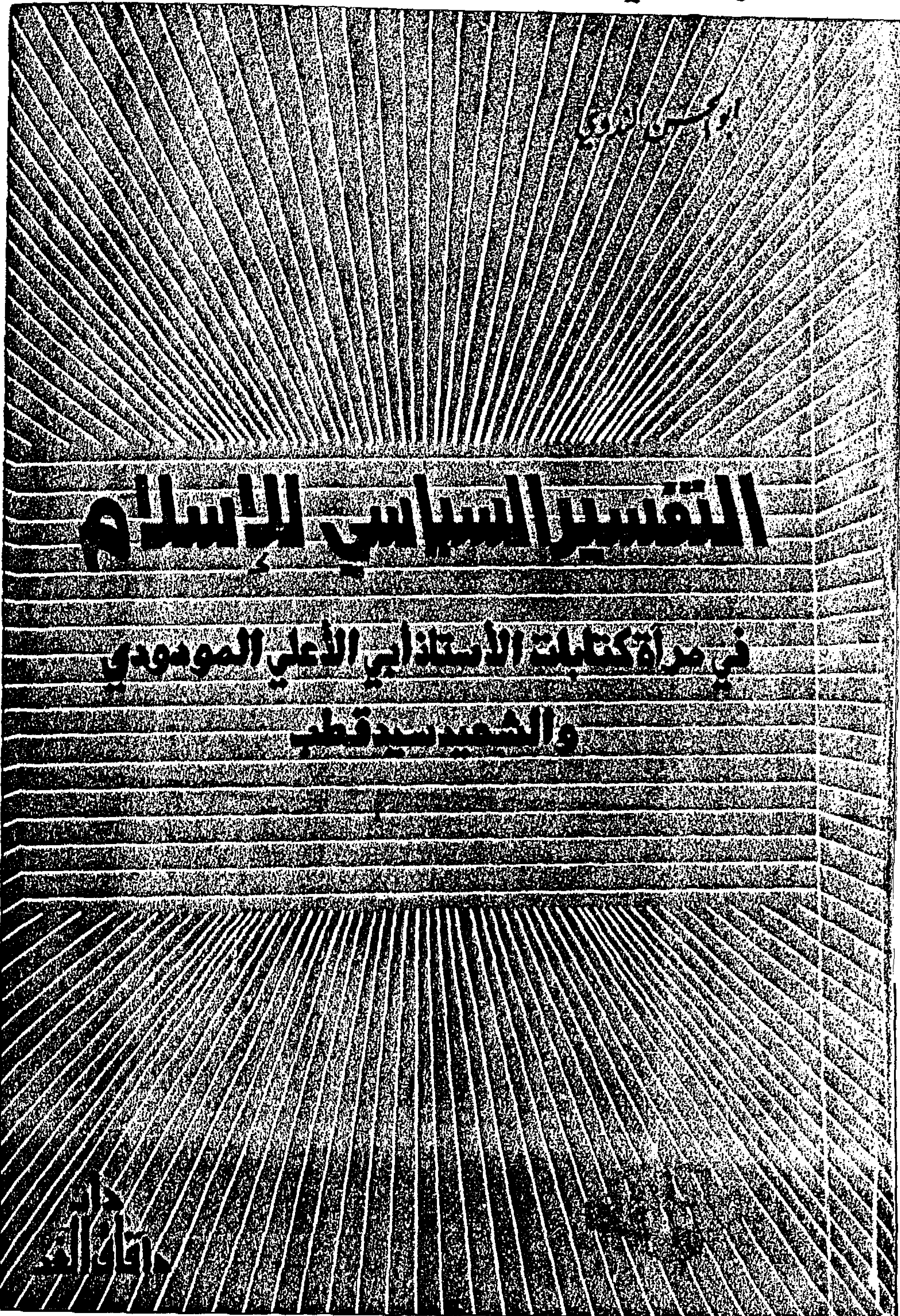
(٦٠) ابن العربي : العواصم من القواصم ص ١٤١ هامش ٢ ٠

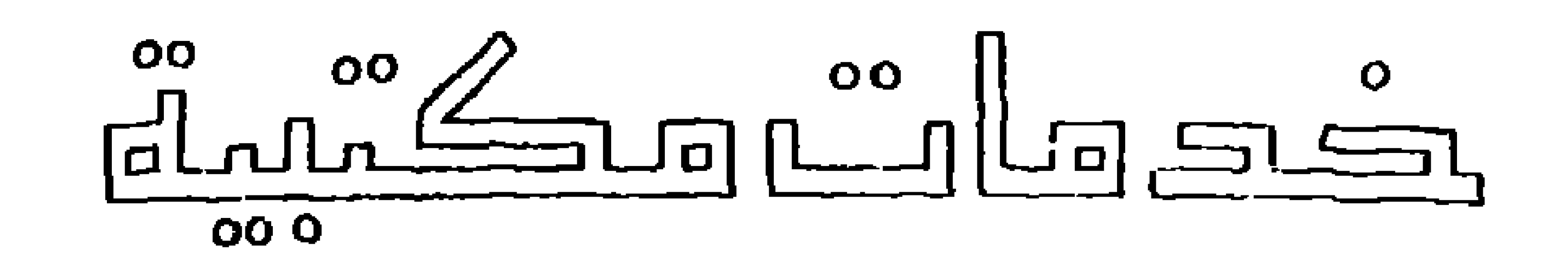
(٦١) المصدر السابق ص ١٣٤٠

(٦٢) أنساب الاشراف ٥/٧٣٠

(٦٣) ابن العربي : العواصم من القواصم ص ١٤٠٠

(٦٤) المصدر السابق ص ٦٠ ٠


أبو الحسن الندوي
التفسير السياسي للإسلام
في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي
والشهيد سيد قطب
دار
آفاق الغد



دليل القارئ الى المجلات

محمد كمال إمام

اصول فقة

د٠ محمد سعاد جلال

الشريعة والتطور

ما علاقة الشريعة الاسلامية بالتطور؟ وكيف يمكن ان تتطور الشريعة؟

أسئلة هامة يحاول المقال أن يجرب عنها٠

منبر الاسلام عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص ٤٠

اصول فقة

د٠ محمد سعاد جلال

المصلحة والمصلحة المرسلة

المصلحة لها مكانها كأصل شرعي والمصلحة المرسلة مصدر هام من مصادر التشريع الاسلامى ٠

والمقال تحليل لمعنى المصلحة والمصالح المرسلة ودور كل منهما في استنباط الاحكام الشرعية ٠

منبر الاسلام عدد أغسطس سنة ١٩٧٧ ص ٤٧

اقتصاد

د٠غريب الجمال

المسلمون ونظم التجارة البحرية

لقد كان للفقه الاسلامي فضل ملحوظ في تطوير مبادىء التجارة وقواعدها كما أن له جهودا موفقة في ارساء نظم التجارة البحرية وقواعدها ٠

والمقال محاولة لاستجلاء معالم هذه النظم والقواعد ٠

منار الاسلام عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٩٩

اقتصـــاد — د. محمد البهي

الخلاف بين صاحب العمل والعامل في النظـــم الانسانية وفي الاسلام

للاسلام نظرته الخاصة للعمل ونظريته الخاصة في المال ومن خــلال هذه النظرة وهذه النظرية يجيء موقفه من الخلاف بين صاحب العمل والعامل .

والمقال تحليل لهذا الموقف ومقارنته بالنظم المعاصرة

الوعي الاسلامي عدد اغسطس سنة ١٩٧٧ ص١٧

اقتصـــاد — د. محمد عبد المنعم عفر

النظام الاقتصادي الاسلامي

النظام الاقتصادي الاسلامي لا زال بحاجة الى تحليل وتأصيل .

والمقال محاولة في هذا السبيل يتناول تحديد مسار وضوابط النشاط الاقتصاد كما يرى الاسلام .

الوعي الاسلامي عدد اغسطس سنة ١٩٧٧ ص٣٦

اقتصاد بنوك — د. سامي محمود

مفهوم البنك الاسلامي وحاجتنا اليه

البنوك الاسلامية ليست مجرد أمنية وانما هي واقع معاش من خلال عدد من التجارب في العالم الاسلامي .

والمقال تحديد للبنك الاسلامي كمؤسسة مصرفية مع تحليل لدورهــا وتطلع نحو مستقبل أفضل لها .

الوعي الاسلامي عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٦٠

تبشير — الاستاذ هادي احمد

الاسلام والتبشير في شرقي افريقيا

التبشير واحد من محاولات الغرب للهجوم على الاسلام دينا وناســا وبلدانا .

والمقال عرض لخطوات التبشير في شرقي أفريقيا وجزائر القمــر ومدغشقر .

منار الاسلام عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص٦٢

تربيــة — د. هشام نشابة

التربية الاسلامية والاتجاهات التربوية المعاصرة

استمد المسلمون فلسفتهم التربوية من فلسفتهم في الحياة واستمدوا الاخيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية ٠

والمقال عرض للتربية الاسلامية من خلال هذين المصدرين مع استجلاء لخصائص التراث التربوي الاسلامي واستعراض لاهم اعلامه وافكاره

المجلة العربية عدد تموز سنة ١٩٧٧ ص١١٠

ترجمة

د٠ محمد حميد الله

تراجم القران الى اللغات الاجنبية

هذا المقال يقدم دعوة لترجمة القرآن الى اللغات الاجنبية ولا شك ان ترجمة القرآن الى غير العربية عمل خطير والافضل هو ترجمة معاني القرآن ٠

وأهم ما في المقال الفهرس الذي يقدم تعريفا باللغات التي ترجم اليها القرآن الكريم ٠

المجلة العربية عدد حزيران سنة ١٩٧٧ ص ٣٥

ترجمة

د٠ عبد الله العمراني

القرآن الكريم باللغات الاجنبية

منذ أمد ثار جدل حول جواز ترجمة القرآن الكريم الى اللغات الاجنبية والمقال دعوة الى اتخاذ جانب الحذر من هذه المحاولات التي قام بها غير المسلمين لترجمة القرآن والعمل على ترجمة معاني القرآن يقوم بها المسلمون منعا من تشويه الكتاب العزيز ٠

الدوحة عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص١٣٦

تشريع

الشيخ عبد الحميد السايح

وجوب تطبيق الشريعة الاسلامية في كل زمان ومكان

ان الاسلام هو دين الرسل جميعا وشريعة الاسلام شريعة الانسان في كل زمان ومكان ٠

والمقال تحليل لمفهوم الاسلام وعرض لمحتويات الشريعة وتأكيد على وجوب تطبيقها في كل زمان ومكان ٠

منار الاسلام عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص١٠٥

تشريع اسلامي — د· محمد البهي

الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي فـــي المجتمعات الاسلامية المعاصرة

ما هو السبب الذي من اجلـــه تقلص ظل الشريعة فـــي المجتمعات الاسلامية اليوم ؟

أهو سبب سياسي ؟ أو عجز وقصور في الاسلام ؟

والمقال دراسة هامة تجيب عن هذه الاسئلة

مصر المعاصرة عدد يوليو سنة ١٩٧٧

حضارة — د · عمر فروخ

العرب اخترعوا الارقام

لقد كانت حضارة الاسلام شاملة وكانت مساهماتهم في تقدم الانسانية خصبة وعميقة ·

والمقال عرض لبعض ابداعات العقل الاسلامي في موكب الحضارة ، تذكرة وعبرة ·

المجلة العربية عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ص٤٩

حضارة — الاستاذ عزيز السيد جاسم

الفكر العربي ومنشأ الأزمة الايديولوجية

المقال حوار هام أجرى مع السيد عزيز جاسم حاول فيه ـ من منظور خاص ـ أن يبين جذور الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم العربي في مستويات السياسة والحكم وفي مجالات الثقافة والفكر ·

آفاق عربية عدد تموز سنة ١٩٧٧ ص٢٨

حضارة — د· محمد عزيز الحبابي

الوضع الثقافي في المغرب

الثقافة بالمغرب ـ مثل كل العالم العربي ـ ليست على ما يرام لماذا ؟

والمقال عرض للوضع الثقافي في المغرب واجابة على السؤال المطروح ونظرة نحو مستقبل أفضل ·

الدوحة عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٢٢

حضارة — د· عبد الحليم منتصر

أثر الاسلام والعرب في حضارة الغرب

المقال دراسة علمية لاثر الاسلام شعوبا وحضارة فيما وصل اليـــه العالم الغربي من تقدم مع التركيز على الجانب العلمي ·

المجلة العربية عدد تموز سنة ١٩٧٧ ص١٠٢

حضارة

د· محمد احمد العزب

الاسلام مع الحضارة وادارة التغيير

الحضارة الاسلامية بناء كلي يشتمل على نظارة الاسلام الى الانسان والكون والحياة وما بعد الحياة ·

والمقال دراسة لثورة العقل المسلم وتسابقه مع حركة الحياة من منظور اسلامي ·

منار الاسلام عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص١٨

حضارة

د· عمر فروخ

الثقافة الاسلامية

ان الثقافة الاسلامية جمعت كل الشعوب المسلمة على دين الله وشارك فيها علماء من كل انحاء العالم الاسلامي كلهم أغنوا تراثنا ورفعوا تاريخنا ·

والمقال دراسة مقارنة لأهم ابداعات العلماء المسلمين ·

مجلة العلم والايمان عدد ٢١ سنة ١٩٧٧ .

دعوة

الاستاذ ظافر القاسمي

دور المسجد الجامع في الحضارة الاسلامية

المسجد في الاسلام ليس مكان اقامة الصلوات فحسب انه رمز للحضارة الاسلامية في مختلف مظاهرها الدينية والسياسية والمالية والاقتصادية والثقافية والصحية والتشريعية والعسكرية وغيرها ·

والمقال عرض لدور المسجد من هذا المنظور الواسع ·

المجلة العربية عدد حزيران سنة ١٩٧٧ ص٤٢

سياسة

د· علي جريشه

الغزو الماركسي للعالم الاسلامي

الماركسية اليوم ليست مجرد فكر ولكنها قوة عظمى تعمل على غزو العالم ·

والعالم الاسلامي هدف أصيل في المخطط الماركسي لأن الاسلام هو اصلب الحصون في مواجهة الماركسية ·

والمقال عرض نظري وعملي لخطر الماركسية في العالم الاسلامي ·

الدعوة عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٨

علاقات دولية

الاستاذ محمد عزة دروزة

القواعد القرانيه والنبوية في تنظيم الصلات بين المسلمين وغيرهم

في ضـــوء النص القرآني والسنة المطهـــرة واستنادا الى التجربة الاسلامية الأولى ووثائق التاريخ يقدم كاتب المقال عرضا للعلاقـات بين المسلمين وغيرهم يبرز سماحة الاسلام وأيضا يؤكد حرصه على سلامة الشرع الاسلامي وأمن الدولة الاسلامية ٠

الوعي الاسلامي عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٢٥ـ٣٠

علم لغة

د٠ عبد الرحمن الحاج صالح

علم اللسان الحديث

الدراسة التجريبية للظاهرة اللغوية لاستنباط القوانين التي تنضبـط بها.والعرب هم رواد هذا النوع من الدراسة حيث حللوا اللغة علميـا وفسروا ظواهرها اللغوية كما فعل الخليل وسيبويهوابنجنيوغيرهم والمقال عرض للجهود الحديثة في هذه الدراسات مع تناول اللغـــة العربية في هذا الميدان ٠

الفيصل عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٣٢

علم نفس

د٠ حسن محمد الشرقاوي

الصفح الجميل

علم النفس الاسلامي يؤسس العلاقات بين الأفراد على أساس الخير فهو يدعو الى المحبة والالفة والتعاون والصفح الجميل ٠

والمقال تناول لخلق الصفح الجميل من منظور علم النفس الاسلامي مع مقارنته بالنظريات المعاصرة ٠

الوعي الاسلامي عدد أغسطس سنة ١٩٧٧ ص ٣٧

علم نفس

الاستاذ احمد محمد جمال

« نظرية » القيم في علم النفس

لا ريب ان الحضارة العربية الاسلامية قد سبقت الى كثير مـــــن النظريات والافكار التي ينسبها الى انفسهم علماء الغرب اليوم ٠

والمقال عرض لنظرية القيم في علم النفس المعاصر وتأصيل لها مـن وجهة نظر اسلامية ٠

المجلة العربية عدد تموز سنة ١٩٧٧ ص١٠٦

فكر

د. نادية سالم

الشخصية العربية بين السلبية والايجابية

مفهوم الشخصية العربية يثير العديد من القضايا حيث يخلط البعض بين كثير من المفاهيم المتشابهة .

والمقال تحليل للشخصية العربية مع محاولة لتحديد أهم سماتها وملامحها .

الموقف العربي عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص٦١

فكر

د. محمد البهى

الاسلام في تجربة الحياة الصناعية المعاصرة

الاسلام في عالم اليوم يواجه العديد من التحديات والمسلمون اليوم في ازمات مختلفة .

والمقال دراسة تحليلية لظروف الاسلام والمسلمين في الحياة المعاصرة مع التركيز على رفض الاسلام لمقولة العلمانية .

الوعي الاسلامي عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص ١٧

فكر

جمال الدين محمد محمود

حوار وليس مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الاسلامي المعاصر

الحوار كأسلوب للوصول الى الحقيقة أفضل من المواجهة .

والمقال استعراض لاهم القضايا المطروحة فيالفكر الاسلامي المعاصر وابداء الرأي فيما يقال من اراء وما يقدم من حلول .

العربي عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص٤١

فكر

عبد العظيم مناف

الازهر وجامعة الدول العربية ومسؤوليتهما تجاه مسلمي امريكا وكندا

الذي يزور الولايات المتحدة وكندا ويدرس أحوال المسلمين هناك يحس مدى تمسكهم بالاسلام ومدى حاجتهم الى فهمه .

والمقال دعوة للأزهر والجامعة العربية للقيام بمسؤوليتهما في هذا الصدد .

الموقف العربي عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص ٤٢

فلسفة

الاستاذ صبيح صادقه

أثر ابن سينا في الفكر الاوروبي

أثر ابن سينا في الفكر الاوروبي جزء من أثر الحضارة العربيـــة الاسلامية على أوروبا ٠

والمقال تتبع لترجمة كتب ابن سينا الى اللغات الاوروبية وتحليل لاثره في مجالات الطب والجيولوجيا والفلسفة وكاتب المقال يتجاهل فـي مقاله ذكر الاسلام وهو الاساس في الحضارة العربية ٠

آفاق عربية عدد تموز سنة ١٩٧٧ ص٩ ٠

فلسفة

د٠ محمد سويس

عبقرية العرب في العلوم التجريبية

نظرية المعرفة قيمتها وحدودها

للاسلام نظرته الخاصة الى العلوم والمعرفة وهي نظرة تضع العلم في مكانه الصحيح من عالم الانسان ٠

والمقال عرض لهذه النظـرة فـي ضوء العلم كما قـرره الاسـلام ونظرية المعرفة كما حددها مفكروه كل ذلك مقارنا بالفكر الغربي ٠

المجلة العربية عدد تموز سنة ١٩٧٧ ص١١٠

فلسفة

د٠ عبد الفتاح الديري

سيكولوجية التخاطب مع الغرب

كيف يتعامل العالم العربي اليوم مع حضارة أوروبا المعاصرة ؟

سؤال هام يحاول أن يجيب عنه هذا المقال حتى تستفيـد الحضارة العربية من ماضيها التليد مع الاستفادة من معطيات الموقف المعاصر حولها

الفيصل عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص١١٢

د٠ محمد السيد الجليند

الفكر الاسلامي بين الاصالة والتقليد

الاسلام والثقافة العربيـة يمثلان حصنـا قويـا يحول دون ذوبان الشخصية الاسلامية وفقدان الهوية العربية ولهذا فان كلاهما كان ، محل هجوم من اعداء الاسلام ٠

والمقال رد على أولئك الخصوم الذين يسلبون الحضارة العربيـة

الاسلامية أصالتها والفكر الاسلامي ابداعاته ومنجزاته ٠

الثقافة ـ مصر ـ عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٦١

فن اسلامي

عبدالستار محمد فيض

المسجد والآثار الاسلامية في آسيا الصغرى

كان لآسيا الوسطى حضارة قديمة عريقة ٠ وفي المقال استعراض للآثار المعمارية الاسلامية في هذه الأرض المسلمة التي هي الآن تابعة لروسيا ٠

الوعي الاسلامي عدد شعبان سنة ١٣٩٧ ص٦٩

فن اسلامي

د٠ عبد القادر الريحاوي

الاصالة والجمال في فن العمارة والزخرفة

للفن الاسلامي مكانة رفيعة بين فنون العالم ٠

والمقال يقدم عرضا لخصائص فن العمارة الاسلامية من خلال أهم المساجد التي أنشأها المسلمون في ظلال حضارتهم الزاهرة ٠

المجلة العربية عدد حزيران سنة ١٩٧٧ ص ٧٢

فن اسلامي مخطوطات

د٠ سعاد أحمد جمعه

الابداع الفني في المخطوطات والكتب الاسلامية

ان الفن الاسلامي ترك تراثا يتسم بالثراء والجودة والقيم الفنية ٠

والمقال عرض لعملية الابداع الفني في مجال كتابة المصاحف وتزيينها والخط وأساليبه وأشكاله مع ابراز لسمات الشخصية الاسلامية في هذا اللون من الابداع ٠

منبر الاسلام عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص ١٢٣

قانون جنائي

د٠أبو المعاطي حافظ

حول تطبيق العقوبات الاسلامية

تطبيق العقوبات الاسلامية ضرورة دينية واجتماعية ولكن البعض منا للاسف ـ يسيء الظن بها ٠

والمقال دراسة للنظام العقابي الاسلامي يعرض فيه المفاهيم الرئيسية له في سلسلة متتالية ٠

الدعوة عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص ٢٨

لغـة

د· محمد عبد الرحمن البرج

لغتنا العربية ودورها في نضالنا القومي

يقدر حرصنا على لغة القرآن وحرصنا على ان نواكب العصر بـ
يقدر حرصنا على الذات ونجاحنا · المحافظة على وجودنا الـ
والاسلامي ·

والمقال عرض لدور اللغة العربية في النضال العربي ·

الثقافة عدد يوليــو سنة ١٩٧٧ ص ٨٧

لغـة

فاروق شوشه

لغتنا الجميلة هل هي لغة عصرية ؟

كثيرون هم اعداء اللغة العربية لا لشيء الا لانها لغة القرآن وكـ
هم الذين يدعون انها لغة قديمة لا تستطيع أن تحمل علوم الـ
ومنجزاته ·

والمقال يقدم الأدلة على أصالة اللغة العربية وعصريتها ·

الفيصل عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص ٢٤

مكتبات

د· عيسى المصــــو

المكتبة الخالدية في القدس

المكتبة الخالدية من أشهر المكتبات العائلية في العالم الاسلامي
والمقال عرض لتاريخ هذه المكتبة وتقديم لما تضمه من تراث عالمـ
مخطوط ومطبوع ·

منار الاسلام عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص٨٨

مناهج

د· زغلول النجار

خطوط عريضة لاعادة كتابة العلوم من وجهــــة النظر الاسلامية

ان الكتابات العلمية التي تم نشرها خلال القرنين الماضيين قد
في معظمها بخلفية مادية إلحادية ·

والمقال دعوة الى مراجعة كتب المدارس والجامعات في العالـــ
الاسلامي لتصفيتها ودعوة الى كتابة العلوم الاسلامية من وجهة
الاسلامية وانها لدعوة هامة ·

الدعوة عدد يوليو سنة ١٩٧٧ ص١٤

VOL. 22 JUMADAL ULA — JUMADAL THANIA — RAJAB 1400
APRIL — MAY — JUNE 1980

